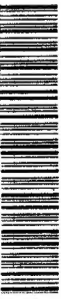


نیکوکاران

میرزا

تاریخ

میری



32101 025003888

2269
.38
.8023
19902269
.38
.8023
1990

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لم يثر عالم من علماء الاسلام من القضايا والمشاكل والاختلافات مثل ما أثار الامام الغزالي في العالم الاسلامي وخاصة بالمغرب.

فلقد جند العلماء والفقهاء أنفسهم حقا أو باطلا لمحاربته ورذ حججه وانتقاد مقالاته، وفي بعض الأحيان احراق كيبه، كما وقع في قوطبة في العهد المرابطي. والغريب ان الغزالي قد يتجمل في دولة ويضطهد في نفس الدولة. وهذا راجع لاختلاف الناس في تقدير الغزالي بحسب مذاهبهم وأهوائهم ومبادئهم. وقضية الغزالي انه تأرجح بين المغرضين الحاسدين الذين قاوموه، لأنه ربما أضعف سلطاتهم ونفوذهم، والعلماء والمترنين لأنه خالفهم في بعض آرائهم، والفلاسفة لأنه هاجمهم ونقد أصولهم.

وأمام هذه الضجة الكبرى التي أثارها حجة الاسلام في بلاد المغرب خاصة، أثرت أن نسعرض ونحلل هذه المعركة التي دامت تقريبا مدة قرن من الزمان ولكنها امتدت أفعيا لتشمل عددا وافرا من العلماء الاعلام، فيهم رجال السياسة والفقهاء والمتكلمون والمحدثون، وأخيرا الفلاسفة.

ولم يكن انجاز هذه الدراسة بدون مناسبة، وانما مناسبتها اشتغالي بالمنازلي واستعراض خلافه مع الغزالي، وامام الحرمين الجويني في قضايا أثرت صدقة، فبدا لي أن الرجل تعددت وجهاته، وتكاثرت خلافاته مع معاصريه، ومن جاء بعدهم، فوسعت الاطار ضرورة إذ الرجل كان محورا

© حقوق الطبعة محفوظة للدار التونسية للنشر
ISBN - 9973 - 12 - 159 - 7

1990

لكثير من المعارك الفكرية التي أثّرت إبان القرن السادس الهجري، فكانت هذه الدراسة المتواضعة التي أرجو أن تعمّ بها الفائدة، وتبرز عن طريقها الرغبات الصادقة العاملة على إثراء تراثنا الاسلامي، وخاصة الافريقي المغربي منه، والله أرجو أن يوفقنا لما فيه الخير والسلام.

المؤلف

سكرة 19 جانفي 1988

علاقة المرابطين بالغزالي (1)

لقد بدأت العلاقة بين الغزالي وأهل المغرب بابتداء الدولة المرابطية التي نشأت على أساس دعوة (2) الفقيه أبي محمد عبد الله بن ياسين بن مكو الجزولي (3) المتوفي سنة 1059/451 — 1060، الذي لاحظ ما عليه قبائل من لمتونة وغيرها من انحراف عن السنة، وبعد عن الدين، فشرع يعلمهم القرآن، ويقيم لهم رسم الدين، ويسوسهم بأداب الشريعة الاسلامية (4) وركز قواعدها السياسية والعسكرية الأمير يوسف بن تاشفين (5) في بلاد المغرب أولا، ثم في الأندلس.

- (1) انظر ترجمته في مصادر ومراجع كحالة 11 : 266.
- (2) التقى زعيم لمتونة يحيى بن ابراهيم الكندالي بشيخ المذهب المالكي أبي عمران النفاسي وسأله ان يصححهم أحد تلاميذه يرجعون اليه في نوازلهم وقضاياهم الدينية، فاتفق الرأي أخيرا على أبي محمد الجزولي. انظر ابن خلدون 6 : 374، الناصري 2 : 6، البكري 163 — 170.
- (3) انظر تفاصيل حركة الجزولي في ابن خلدون 6 : 373 — 375، ابن أبي زرع 80، الناصري 2 : 5 — 19، عنان : دول الطوائف 300 — 307.
- (4) لم يقتصر الجزولي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل تجاوزه الى شن حملات على القبائل التي لم تستجب لتعاليمه. انظر عنان : دول الطوائف 301 — 308.
- (5) هو أبو يعقوب يوسف بن تاشفين اللمتوني. توفي سنة 1106/500. انظر ابن خلدون 7 : 112، ابن عذاري 4 : 21 — 30، ابن الخطيب : كتاب اصنام الاعلام 245 ط. بيروت 233 — 252. ط. المغرب، عنان : دول الطوائف 313.

واعتبرت حركته في بلاد الأندلس حاجزا حال دون سقوطها في يد النصارى مدة قرن ونصف من الزمن⁽⁶⁾، غير أن حركته ببلاد الأندلس إذا كانت اتسمت بسمة الانقاذ والدفاع، ورد الخطط النصرانية التي كانت تحاول طرد المسلمين من شبه الجزيرة، فإنها تحولت بعد ذلك الى فتح مرابطي يريد ضمّ الأندلس الى بلاد المغرب. ومن أجل ذلك خرق الاتفاق المبارك بين يوسف بن تاشفين وبقية ملوك الطوائف، وبعد التأخي وحسن الاستقبال والاشادة بالمد الاسلامي تحول الأمر الى عداوة وحرب واحتلال وغزو مرابطي جديد لممالك الطوائف. وأعظم مثال لهذا تدهور العلائق وانقلابها بين يوسف بن تاشفين والمعتمد بن عباد صاحب اشيلية وما آل اليه أمره من سجن وتعذيب ومقت وارهاق وخصاصة⁽⁷⁾.

ويظهر ان استجابة يوسف بن تاشفين لنفير أهل الأندلس كان مبعثه اولا الغيرة على أرض الاسلام والرغبة في انقاذها من النصارى، ثم تحولت هذه الرغبة الى طمع وحرص على امتلاك أرض اشتهرت بطيب هوائها وخصب أرضها وكثرة خيراتها. ويؤيد هذا كلمته المشهورة التي قالها « كنت أظن اني قد ملكت شيئا، فلما رأيت تلك البلاد صغرت في عيني ملكتي ».

وأمام هذا التناقض الذي وقع فيه يوسف بن تاشفين قرر اعطاء صبغة شرعية لحركته في بلاد الأندلس، فبعث الفقيه عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري الاشيلي، وابنه أبا بكر لبلاد المشرق سنة 1092/485⁽⁸⁾، قصد القيام بهمتين :

- (6) كانت موقعة الزلاقة سنة 1086/479 في عهد يوسف بن تاشفين بداية انقطاع الخطر النصراني الداهم على بلاد الأندلس. ثم كانت نكبة العقاب الساحقة سنة 1212/609 بداية انهيار سلطان الموحدين في شبه الجزيرة. انظر عنان : عصر المرابطين والموحدين 1 : 25 — 32.
- (7) انظر عنان : دول الطوائف 339 — 366.
- (8) يتعرض ابن بشكوال لهذه الرحلة عند ترجمته لأبي بكر ابن العربي، ولكنه لا يذكر شيئا عن المهمة التي كلفها بها ابن تاشفين. ابن بشكوال 2 : 590 ط. القاهرة.

الأولى : هي رجاء الخليفة العباسي المستظهر بالله⁽⁹⁾ 487 — 1094/512 — 1118 حتى يصدر عهدا للأمير يوسف ابن تاشفين بولايته بلاد المغرب والأندلس.

الثانية : هي حصوله على سند شرعي يبرر تصرفه مع ملوك الطوائف، الذين عارضوا حكمه رغم تخليصه لهم من تهديد النصارى المستمر. ولما وصل الفقيه أبو محمد بن العربي⁽¹⁰⁾، وولده أبو بكر الى بغداد⁽¹¹⁾ لقيا الامام الغزالي وشرحا له أحوال الأندلس، وما اضطلع به أمير المسلمين يوسف بن تاشفين من اعمال الجهاد، واعزاز الدين، وحال ملوك الطوائف من تفرق، وتخاذل وموالة للنصارى، وتخليصهم عن اعانته، وقالوا : ان طاعته ليست واجبة ما دام فاقدا لسند شرعي ممنوح له من خليفة المسلمين. وطلب الرجلان كذلك من الامام الغزالي فتوى تبرر مواقف الأمير يوسف بن تاشفين من ملوك الطوائف ورجاله. واستجاب الغزالي للطلب، وأصدر فتواه التي جاء فيها « ان يوسف كان على حق في اظهار شعار الامامة للخليفة المستظهر، وان هذا هو الواجب على كل ملك، استولى على قطر من اقطار المسلمين، وإذا اناذي الملك المشمول بشعار الخلافة العباسية، وجبت طاعته على كل الرعايا والرؤساء ومخالفته مخالفة للامام، وكل من تمرد واستعصى، فحكمه حكم الباغي، ومن حق

(9) وهي رواية ابن خلدون. أما ابن الأثير فيرى ان الخليفة هو المعتدي والد المستظهر.

والخلاف راجع الى ان سنة 487 هي السنة التي توفي فيها الوالد وتولى الولد. انظر ابن خلدون 6 : 386، ابن الأثير 8 : 143 ابن الصمام 3 : 379، 4 : 33.

(10) انظر ابن بشكوال 2 : 590. ط. القاهرة.

(11) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله المعافري الأندلسي الاشيلي المالكي المعروف بابن العربي 1076/468 — 1148/543. عالم مشارك في الحديث والفقه والأصول، وعلوم القرآن ولي القضاء باشبيلية ودخل بغداد، وسمع بها ولقى بالقاهرة والاسكندرية جماعة من محدثين، ثم عاد للأندلس وتوفي بالبلدة ودفن بفس. من تصانيفه. شرح الجامع الصحيح للترمذي، المحصول في الأصول، الدخايف في مسائل الخلاف، غوامض النورين. ابن خلكان 4 : 296 عدد 626 ابن الصمام 4 : 141 — 142، مخلوف 4 : 136 عدد 408.

هذا هو نص فتوى الامام الغزالي لابن العربي، كما وجه الغزالي رسالة⁽¹³⁾ للامير يوسف بن تاشفين يشرح فيها ويطلب ما اختصره في فتواه، ويذكر بأثر العدل في استقامة الأمور، وجدوى بعثة الفقيه عبد الله ابن العربي، وابنه ابي بكر الذي أشاد به الغزالي، وبرز امكانياته في العلم والتحصيل.

غير أن هناك سؤال يثار وهو ان هذه المهمة السياسية التي قام بها ابو بكر بن العربي صحة والده، يذكرها ابن بشكوال الذي اقتصر على القول « فأخبرني رحمه الله دخل مع أبيه الى المشرق يوم الأحد مستهل ربيع الأول من سنة 485 وأنه دخل الشام ولقي... » ولعله غير راض على الخدمة التي أدتها عائلة ابن العربي لابن تاشفين، ثم كيف يتناسى ابن بشكوال اتصال ابي بكر بالامام الغزالي، ولم يدرجه في قائمة مشائخه، عندما ترجم له في برنامج⁽¹⁴⁾.

ثم هذا التحمس من الامام الغزالي لشخصية ابن تاشفين رغم أنه لم يخاطله ولا اتصل به ولا عرف سرّ خلافه مع ملوك الطوائف مصدره الدعاية الواسعة التي قام بها ابن العربي والاشادة بحكم ابن تاشفين وخلال الطيبة سواء أكان ذلك بالعراق أو في المشاهد الكريمة بأرض الحجاز، يقول الغزالي : « ولم يبالغ أحد في بث مناقب قوم، مبالغة الشيخ الفقيه ابي محمد في بث مناقب الأمير، وأشياعه المرابطين ولقد شاع دعاؤه في المشاهد الكريمة، بمكة حرسها الله، لحضرة الأمير وجماعة المرابطين ولم يقنعه ما فعله بنفسه الى أن كلف جميع من رجا بركه دعائهم، الدعاء لهم في تلك المشاهد الكريمة والمناسك العظيمة⁽¹⁵⁾ ».

على أن هناك قضية لا بد من الإشارة إليها وهي هذا التلاحم بين الامام وعبد الله الوالد مما جعله حريص على اقتناعه بالاقامة بغداد لأنه لو أقام

(13) المصدر السابق للوحة 130 — 133؛ عنان : عصر المرابطين. 530 — 533.

(14) ابن بشكوال 2 : 531 — 533 عدد 1181 ط. مدريد.

(15) عنان : عصر المرابطين 532.

الأمير ان يرده بالسيف، وان يقاتل الفئة المتمردة على طاعته، لا سيما وقد استنجدوا بالنصارى، وهم أعداء الله في مقاتلة المسلمين، وهم أولياء الله، وان يستمر على قتالهم حتى يعودوا الى طاعة الأمير العادل المنسك بطاعة الخلافة العباسية، ومن تركوا المخالفة، وجب الكف عنهم، وذلك عن المسلمين منهم دون النصارى، واما ما يظفر به من أموالهم فمردود عليهم وعلى ورثتهم وما يؤخذ من نسايتهم وذرايرهم في القتال مهدورة لا ضمان فيها، وحكمهم بالجملة في البغي على الأمير المتسك بطاعة الخلافة، المتولي على المناير والبلاد بقوة الشوكة وحكم الباغي على نائب الامام، فإنه وان تاخر عنه صريح التقليد لاعتراض العوائق المانعة، من وصول المنشور بالتقليد، فهو نائب بحكم قرينة الحال، اذ يجب على امام مصر ان يأذن لكل مسلم عادل، استولى على قطر من اقطار الأرض أن يخطب له، وينادي بشعاره، ويحمل الخلق على العدل والنصفة، ولا ينبغي ان يظن بالامام توقف في الرضا بذلك والأذن فيه، وان توقف في كتبه المنشور، فالكتب قد يعوق عن انشائها وايصالها المعاذير، واما الاذن والرضى بعدما ظهر حال الأمير في العدل والسياسة، وابتغاء المصلحة للنفيض والتعيين، فلا رخصة في تركه، وقد ظهر حال هذا الأمير بالاستفاضة ظهورا لا يشك فيه، وان لم يكن عن ايصال الكتب وانشائه عائق، وكانت هذه الفتنة لا تنطفي، الا بان يصل اليهم صريح الاذن والتقليد بمنشور، مقرون بما جرت العادة بمثله في تقليد الامراء، فيجب على حضرة الخلافة بذل ذلك، فان الامام الحق عاقلة الاسلام، فلا يحل له أن يترك في اقطار الأرض فتنة ثائرة الا ويسعى في اطفاؤها بكل ممكن⁽¹²⁾.

(12) عثر الأستاذ عبد الله عنان على نص الفتوى بالخطوط رقم 1275 ك (المكتبة الكائنات) بخزانة الرباط وعنوانه «مجموع أوله كتاب الانساب» (لوحه 128 أو 129). عنان : عصر المرابطين والموحدين 1 : 42 — 43.

الاسكندرية فأقام بها مدة «(18)» غير أنه عندما يصل لعزم الغزالي على ركوب البحر يقول «وقيل انه عزم على المضي الى السلطان يوسف...». وابن خلكان يوردها بعبارة «ويقال انه قصد (اي الاسكندرية) الركوب في البحر الى بلاد المغرب» (19) ويوضح بصرح انه لا يجد متى يستطيع وضع زيارة الغزالي للاسكندرية في تسلسل رحلاته (20) ثم لو أنه زار الاسكندرية لغثنا على من أخذ عنه.

ومما يلاحظ أن يوسف بن تاشفين، وهو حريص على فتوى الغزالي، لم تخلد بذهنه قضية اختلاف الغزالي مع الاتجاه العام للفقه المالكي ببلاد المغرب والأندلس، ولا موقف الفقهاء من انتقادات الغزالي لعلوم عصره، وما آلت إليه من جمود وتقليد ورتابة. هو في حاجة لكل الطاقات لمواجهة العدو، سواء أكانت بالفكر أو بالساعد، لهذا تبدل الموقف وتغير الوضع لما تولى مملكة المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين، الذي قويت علاقته بفقهاء عصره، حتى أنه كان لا يقطع أمرا دون مشاورتهم والاستفادة بأرائهم، وبذلك بلغ الفقهاء في عهده درجة من النفوذ، وعظم شأنهم، وكثرت أموالهم.

وقضية بروز الفقهاء في هذا العصر، مرتبطة بالمكانة التي احتلها المذهب بالمغرب والأندلس منذ انتشاره في هذه البلاد (21) على يد سحنون بن سعيد، وملوثته المشهورة، فتحوّلت انظار فقهاء المذهب المالكي عن الأصول : كالقرآن والحديث الى الفروع الفقهية يستخلصون منها الأحكام، ويقسمون عليها الأشباه والنظائر.

وحتى في الأندلس الذي نشأ أولا على مذهب الأوزاعي، (22) ثم

(18) السبكي 4 : 105.

(19) ابن خلكان 4 : 217 عدد 588، 7 : 125 عدد 844.

(20) Bouyges

(21) انظر مقدمة حصتي مؤنس لكتاب رياض النفوس.

(22) ابو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعي توفي سنة 775/159. ابن النديم، 332.

لفاز بالحوظ الأوفر من التوفير والاكرام، وما اجدر مثله بأن يوفى حظه من الاحترام. وكذلك ولده أبو بكر الذي أحرز من العلم ما لم يحزره غيره، وذلك لحدة ذهنه، وذكاء حسه واتقاد فريحتة، والله يحفظ من حفظهما ويرعى من رعاهما، فرعاية امثالهما، من آداب الدين (16) المعينة على أمر المسلمين.

غير أن اطراء الغزالي لعائلة ابن العربي مصدره ما كشفه بنفسه من خلال كريمة، ونفوس طيبة، وتفقه، وتقوى، وغيرة على حوزة الاسلام والمسلمين، ورغبة في اصلاح الحال. واستجابة الغزالي مبعثها رعاية هذه الطاقات الجديدة المكافحة التي اعز الله بها الاسلام وسخرها لتقاوم التصراية الصليبية التي لم يقتصر نشاطها على المشرق بل امتدت ايديها كذلك للمغرب. ثم إن رد فعل الغزالي على التماسات يوسف بن تاشفين هي صورة لاهتمام علماء المشرق بالحالة بالمغرب الاسلامي، وخاصة الأندلس الذي لم تستقر فيه الأوضاع منذ الفتح الاسلامي، وتكاثرت فيه ثورات اصحاب المطامع، وارباب النحل المختلفة، بالإضافة إلى العدو النصراني الرابض على الحدود والذي ينتظر ساعة الخلاص، والأخذ بالثأر. كذلك حصل ابن العربي من ابي بكر الطرطوشي على خطاب آخر حين مروره بثمر الاسكندرية في طريق العودة، يسدي فيه النصيح للأمير حتى يحكم بالكتاب والسنة، وأن يكون شفوفا برعيته، وان يعمل لاهياء الفرائض ومبادئ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (17) لهذا قيل إن الغزالي دخل مصر، وتوجه منها الى الاسكندرية عازما على المضي في البحر الى السلطان يوسف بن تاشفين سلطان المغرب لما بلغه من عدله. ولما سمع بموته انثنى عن خطته غير أن زيارة الغزالي للاسكندرية التي منها سيتوجه لبلاد المغرب لزيارة ابن تاشفين قابلتها المصاير بكل احتراز فالسبكي يقول «واخذ يجول في البلاد فدخل منها الى مصر وتوجه منها الى

(16) عنان : المصدر السابق 532. الطائي 1 : 53.

(17) انظر المخطوط السابق (لوحه 133، 134) المقرئ : تقع 1 : 27.

تحول الى المذهب المالكي (23) نلاحظ نفس المشاهد مع بعض الاختلافات الجزئية. وهذا ابو القاسم اصبح بن خليل (24) من أهل قرطبة، كان قتيها في الشروط بصيرا بالعمود، مرجع الفتوى مدة خمسين سنة في بلاد الأندلس، لم يكن له تعمق في علم الحديث، ولا طرقة، مما دفعه لاقترال حديث في ترك رفع اليدين في الصلاة بعد الاحرام (25) وكشف كذبه فيه لعدم صحة سنده. ورويت عنه عبارة (26) « لان يكون في تابوتي رأس خنزير أحب الي من أن يكون فيه مسند ابن ابي شيبة » (27) ورغم هذا اعتبر اصبح من طرف معاصريه من اعلام علماء الاندلس خاصة في مادة الفقه.

ومن اشتهر بالحديث والسنة انتقد وأوذى واغروا به السلطان لمخالفته لخطتهم، وتنكبه عن طريقهم (28). وفهم من كان يعادى علم الحديث ويحرف عنه، ويعيب أهله (29).

وعلي بن يوسف بن تاشفين لم يغير شيئا، وانما تابع المذهب العام الذي سارت عليه الحركة الفكرية في الأندلس والمغرب، ونققت كتب المذهب في عصره، واقل الناس عليها، وفي مقابل ذلك اهتمت كتب الأصول، واستعاض الناس بالفقه عن النظر في كتاب الله، وحديث رسول الله ﷺ ووصف بالكفر من خاض في علم الكلام، لأنه يؤدي أكثره

(23) راجع عن انتشار المذهب المالكي بالأندلس : Tabli : Kairouan et le Malikisme

Espagnol.

(24) ابو القاسم اصبح بن خليل، كان حافظا للرأي على مذهب مالك. توفي سنة 886/273.

(25) ابن الفرضي 1 : 93 عدد 247.

(26) انظر الحديث في ابن الفرضي 1 : 93. المعموري : الدراسات 24.

(27) هو أبو بكر عبد الله بن محمد بن ابراهيم بن عثمان العسبي المعروف بابن أبي شيبة

71 — 849/235. حقق السند والأحكام والتفسير. البغدادي 10 : 66 — 71/159.

عدد 5185.

(28) انظر المعموري : الدراسات، 24.

(29) ابن الفرضي 2 : 54 عدد 123، 26، Goldziher : Le Livre de Mohamed

الى الاختلال في العقائد، ولو كان مفيدا لاشتغل به السلف الصالح، ولما اعتبر بدعة عند بعضهم (30).

واستحكم في نفس علي بن يوسف بن تاشفين بعض علم الكلام خاصة، فكان يكتب بالتشديد في نبذه، وعقاب من وجد عنده شيء من كيبه (31).

لهذا اعتبرت تأليف الغزالي بصورة عامة، وكتاب الاحياء بصفة خاصة معارضة لهذا الاتجاه ومتناقضة معه. لأن هذا الاغراق في الدراسات الفقهية الغرية، عدّه الغزالي تحريفا لمقاصد الفقه الأصلية التي ارادها السلف الصالح، وهذا التحريف تمثل في تخصيص الفقه « بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها، واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلقة بها. فمن كان أشدّ تعمقا فيها وأكثر اشتغالا بها يقال هو الاقفة، ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول يطلق على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس، ومفسدات الأعمال، وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع الى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب وبذلك عليه قوله عز وجل ﴿لَتَنفَقَهُوا فِي الدِّينِ وَلَتُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ (32) وما يحصل به الانذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفرعات الطلاق والعناق واللعان والسلام والاجارة. فذلك لا يحصل به انذار ولا تخويف بل التجرد له على الدوام بقسي القلب، وبتزع الخشية منه، وقال تعالى ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (33) وأراد به معاني الايمان دون الفتوى... وقد سأل فرقد السخني الحسن عن شيء فأجابه انما الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه، الورع الكاف نفسه عن اعراض المسلمين، العفيف عن اموالهم، الناصح لجماعتهم، ولم يقل في جميع ذلك : الحافظ لفروع الفتاوى.

(30) المعموري : الدراسات 26.

(31) الراشدي 122 — 124، الناصري 2 : 75.

(32) التوبة 122.

(33) الأعراف 179.

ولست أقول أن اسم الفقه لم يكن متناولا للفقهاء في الأحكام الظاهرة، ولكن كان بطريق العموم والشمول، أو بطريق الاستبصار. فكان اطلاعهم له على علم الآخرة أكثر فبان من هذا التخصيص تلبس بعض الناس على التجرد له، والاعراض عن علم الآخرة وأحكام القلوب» (34).

ويقول الغزالي أيضا «وما فضل أبو بكر رضي الله عنه عند الناس بكثرة صيام ولا صلاة ولا بكثرة رواية ولا فتوى ولا كلام، ولكن بشيء وقر في صدره كما شهد له سيد المرسلين ﷺ» (35).

وقد تصرفوا كذلك في علم الكلام الذي نشأ لتزبیه الله تعالى في وحدانيته وصفاته وأفعاله، تصرفوا فيه أيضا بالتخصيص، حتى أصبح مقصورا على أهل المناظرة والمجادلة، ومن كان قاصرا عن بلوغهما سمي ضعيفا، ونفيت عنه صفة العلم (36).

واعتبرت هذه النظرة التحليلية لأهداف العلم مروجاً وخروجاً عند فقهاء العهد المرابطي، الذين تخصصوا في الفقه بمعناه الضيق، وأهملوا قضية الارتباط بين الفقه والعلوم التي ذكرها وحللها الغزالي.

ومن أجل هذا أثرت قضية الإحياء، وحرص الفقهاء في اتهامه، لأنه يتعارض مع العقلية السائدة في بلاد الأندلس والمغرب آنذاك.

ومعارضة الأحياء لم تقتصر على المغاربة وأهل الأندلس، بل خاضها كذلك المشاركة، لما لاحظوا فيه من عبارات وتحليلات لا تليق بالاتجاه العام للفقه الاسلامي. فابن الجوزي (37) في المنتظم (38) يقول : « وأخذ

(34) الغزالي : الاحياء 1 : 34 — 35.

(35) نفس المصدر 1 : 24.

(36) نفس المصدر 1 : 35.

(37) أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن أحمد

القرشي التميمي البكري البغدادي الحنبلي المعروف بابن الجوزي. 1116/510 —

1201/597. محدث، حافظ، مفسر، قهيد، واعظ، أديب، مؤرخ من تصانيفه : المغني

في علوم القرآن، تذكرة الأديب في اللغة، جامع المسانيد، المنتظم في تاريخ الأمم، بستان

الواعظين ورياض السامعين. الذهبي 4 : 131 — 136، ابن تقيي بدي 6 : 174

— 176، ابن كثير 13 : 28 — 30.

(38) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم طبع طبعة أولى بجدير آباد الذكن سنة 1357 هـ.

في تصنيف كتاب الاحياء في القدس، ثم اتهم بدمشق، الا أنه وضعه على مذهب الصوفية، وترك فيه قانون الفقه، مثل انه ذكر في محو الجاه ومجاهدة النفس ان رجلا اراد محو جاهه، فدخل الحمام فلبس ثياب غيره، ثم لبس ثيابه فوقها، ثم خرج يمشي على مهل حتى لحقوه، فأخذوها منه، وسمي سارق الحمام، وذكر مثل هذا على سبيل التعليم للمريد فيحيح، لأن الفقه يحكم بفتح هذا فانه من كان للحمام حافظ وسرق سارق قطع، ثم لا يحل لمسلم ان يتعرض بامر يأثم الناس به في حقه، وذكر أن رجلا اشترى لحما، فرأى نفسه تستحي من حمله الى بيته، فعلقه في عنقه ومشى، وهذا في غاية القبح، ومثله كثير ليس هذا موضع» (39) وعناية ابن الجوزي بالغزالي واعجابه بعقليته دفعه لجمع اغلاطه في كتاب سماه اعلام الاحياء باغلاط الاحياء مثل ما ذكر في كتاب النكاح ان عائشة قالت للنبي ﷺ : أنت الذي ترغم انك رسول الله. وهذا محال (40).

ومثل ما روى « ان سليمان بن عبد الملك بعث الى ابي حازم ابعث التي من افطارك، فبعث اليه نخالة مقلية، فبقي سليمان ثلاثة أيام لا يأكل، ثم افطر عليها، وجامع زوجته فجاءت بعبد العزيز، فلما بلغ ولد له عمر ابن عبد العزيز. وهذا من أقبح الأشياء لأن عمر ابن عم سليمان وهو الذي ولاه فقد جعله ابن ابنه» (41).

ويعمل ابن الجوزي هذا الخلط باعراضه عن مقتضى الفقه، واتباعه للمتصوفة، واعجابه بسلوكهم، ولو كان فيه بعدا عن الفقه. كذلك خلطه في الحديث بين الضعيف والموضوع، وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل، واتجاهه نحو المتصوفة وطريقتهم (42) وبهذا نستنتج ان تنكب الغزالي عن المسار الفقهي الحقيقي جعله عرضة لانتقادات المشاركة والمغاربة.

(39) ابن الجوزي 9 : 168 — 170 رقم 277. انظر كذلك بدي 510.

(40) ابن الجوزي 9 : 169.

(41) المصدر السابق 9 : 170.

(42) المصدر السابق 9 : 160.

غير أن هناك نقطة لا بد من إثارتها في هذا المجال، وهي هل المعارضة اختصرت على هذا السبب أم أن هناك أسبابا أخرى دفعت بالفقهاء لمعارضة أفكار الغزالي؟

يظهر أن معارضة فقهاء الأندلس كانت بسبب تحليل الغزالي لمقاصد الفقه المعروضة في كتاب الاحياء، على أن هناك أسبابا أخرى دفعت الناس لانتقاد الغزالي منها: ما نقله البسيبي في روايته لتفسير ابن عرفة عند الكلام على قوله تعالى ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (43) يقول البسيبي «وإما الغزالي فقال في الاقتصاد (44) ان خاتم من الالفاظ المحتملة للتأويل، وكان الفقيه ابو عبد الله بن سلامة يبالغ في الانتقاد على الغزالي، وكان الشيخ ابو عبد الله محمد بن الحجاب يقول: ما جاء هذا الا من عدم تحقيق معنى النص قال: والنص هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بذاته، حسبما ذكر مثله الفخر في المحصول وقال: ان احتماله غير معناه لامر خارج ممكن في كل نص، فإثك اذا قلت له: عندى عشرة فهي محتملة للاستثناء والتقييد بالصفة أو بالشرط، وغير ذلك فلا يوجد بهذا الاعتبار نص اصلا، وإنما يقال الدال على معنى لا يحتمل غيره لذاته، والذي قاله ابن عطية هو هذا. قال: لفظ هذه الامة مع قوله: خاتم الانبياء عند علماء الامة نص صريح في انه لا نبي بعده، وما ذكره القاضي الباقلاني في كتاب الهداية من انه ظاهر ليس بنص، وما ذكره الغزالي في الاقتصاد ايضا الحاد وتطرف يؤدي الى افساد عقيدة المسلمين في ختمه للنبوته (45).

وهكذا نرى أن المغاربة لم يقتصروا على الاحياء في انتقاد الغزالي، وإنما عرفوا كتباً أخرى كالاقتصاد في الاعتقاد، والذي اخذ منه هذا النص.

- (43) الأحراب 40.
(44) البسيبي 185 - ب، 186 - أ.
(45) المرجع نفسه.

وان طريقتهم هي القراءة المتأنية المدروسة، لكل ما ورد في كتاب الغزالي على جلالة قدره ومكانته العالية. والهالة التي اعطيت من قبل المتصوفة للغزالي لم تمنع اهل المغرب من نقده، وعرضه على مقاييس علوم الشريعة، ومناهج كبار علماء السنة. على أنه في أثناء هذه الدراسة فلتت منهم عبارات كقولهم: الحاد واقساد مرجعها جرأة الغزالي في بحث قضايا شائكة، وعادة اهل المغرب في الذب عن كل شيء يشتم منه التقيص من مكانة الشريعة أو التشكيك في كلمة من كلماتها.

ومن الأسباب التي أثارت حفيظة الناس على الغزالي قضية «ليس في الامكان أبدع مما كان». ينقل في هذا الشأن الزبيدي (46) انه يفهم من العبارة المعجز من الجانب الالهي عن الاتيان بالاحسن، وهو كثر صريح، غير أن العبارة ذهل الناس عنها في بعض الأحيان، لاستشعارهم بجلالة قدر الغزالي، واستحالة صدور عبارات عنه، يستشعر منها مخالفة لاصل من أصول العقيدة. وقد اختلف العلماء في هذه العبارة المنسوبة للغزالي، فمنهم من أنكروها وهم المحققون من عصره، وعلى رأسهم تلميذه أبو بكر ابن العربي الذي قال: إن شيخنا أبا حامد الغزالي قال قولا عظيما انتقده عليه أهل العراق قال: ليس في القدرة أبدع من هذا العالم في الانتقان والحكمة، ولو كان في القدرة أبدع منه وادخره لكان ذلك منافيا للوجود. وأخذ ابن العربي في الرد عليه، الى أن قال: ونحن وان كنا قطة في بحر فإننا لا نرد عليه الا بقوله ثم قال: فسبحان من أكمل بشيخنا هذا فواضل الخلائق ثم صرفه به عن هذه الواضحة في الطرائق. ومن ردة كذلك على الغزالي وصعفت رسالة سماها الضياء المتألك في تعقب الإحياء للغزالي ناصر الدين بن المنير الإسكندري الذي قال المسألة المذكورة لا تمشي الا على قواعد الفلاسفة والمعتزلة (47).

- (46) الزبيدي 1: 32.
(47) انظر مخط. 17934. وفيه ايضاح البيان لما أرادته الحجة من ليس في الامكان ابدع مما كان لعل بن عبد الله بن أحمد الحسني السهري. 2 - أ - 54 - أ. وفيه كذلك دلالة البرهان على أن في الامكان ابدع مما كان لبرهان الدين ابن عمر بن حسن البقاعي 55 - أ - 80 - أ.

ومنهم من اولها : كالغزالي نفسه فإنه سئل في زمانه عن هذه المسألة فأجاب : بما هو مسطور في الاجوبة المسككة، ومنهم كذلك : ابن عربي (48) والجيلي ونقل عنهم الشعراني (49).
والطائفة الثالثة : انكرت نسبة المقالة الى ابي حامد، وانها مدسوسة في كتيبه مستندهم في ذلك انهم عرضوها على كلامه في كتيبه، فوجدوها مع كلامه على طرفي تقيض، والمقالة مناقضة لما ورد في مواضع من الاحياء، والمنقذ من الضلال، والمستصفي (50).

قضية الاحياء

وحين وصل كتاب احياء علوم الدين للمغرب في أول سنة ثلاث وخمس مائة، تصفحه الفقهاء، وعلى رأسهم أبو عبد الله محمد بن علي ابن حنبلين⁽¹⁾، واتفقوا على فساد. فاستجاب علي بن يوسف بن تاشفين لرأيهم، وأمر باحراق الكتاب في مسجد قرطبة على الباب الغربي بعد اشباعه زيتاً، بمحضر الفقهاء، وأعيان السكان⁽²⁾. ثم أرسل علي بن

- (1) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد العزيز بن حمد بن التلي، قاضي الجماعة بقرطبة روى عن أبيه وتفقده عنده، وعن أبي عبد الله بن عتاب وحاتم بن محمد. وأجاز له أبو عمر بن عبد البر وأبو العباس العذري ما رواه. ولي قضاء قرطبة سنة 490/ وتوفي سنة 508. ينقل ابن عطية انه لقبه بقرطبة وقرأ عليه رسالته في الرد على أبي حامد محمد ابن محمد بن محمد الغزالي. وترجم له ابن القطان بقوله : وحرّون الناس عليه وكان محباً لهم وللمسلمين، وكان حاز في المكنة لديهم ما لم يحزه غيره ممن سلف، وكان جميل الطريقة ساعياً في كل خير، قطع الضرائب والمعاون على أهل قرطبة وسنّ كل طريقة جميلة وسيرة حسنة لابن تاشفين كان لا يخالفه في شيء وكان ذكي الفهم، سريع المخاطر رفيق الطبع. ابن عطية 84؛ 85، ابن بشكوال 2 : 512 عدد 1138، عياض الاين : التبريد 7، 106، ابن خاقان 219 — 221، ابن القطان 18، غراب 141 — 142.
- (2) انظر ابن القطان 14، 15. المراكشي 124. ابن عذاري 4 : 59. الزركشي 4. الناصري 75.

- (48) — محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي، الحائمي، الرسمي المعروف بابن عربي. 1165/560. 1240/638. انظر عنه ابن حجر وما قاله في شأن اختلاف العلماء فيه. ابن حجر : لسان الميزان 5 : 311 — 315.
- (49) — أبو عبد الرحمن عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن محمد بن موسى الشعراني الأنصاري الشافعي الشاذلي المصري 1493/898. 1565/973. من تصانيفه الكثيرة : الجوهر المصون والسر المرقوم فيما تنتج الخلوة من الأسرار والعلوم. الدرر المنيرة في زيد العلوم المشهورة لواقع الأنوار في طبقات الاخيار، ابن الماد 8 : 372 — 374.
- (50) — الزبيدي 1 : 33.

فصلها تفصيلها فأتى بها

فجادت كأمثال النجوم التي تهدي⁽⁷⁾

ولعلي بن محمد بن عبدالله الجذامي المعروف بالبرجي قصة غريبة في احراق ابن حمدين الاحياء مع أبي عبد الملك مروان بن عبد الملك قاضي المرية.

وأجاب حين استفتي : تأديب محرقها، وتبعه على ذلك أبو القاسم بن ورد وعمر بن الفصيح⁽⁸⁾.

وقضية احراق الاحياء ونقله من طرف المغاربة، دخل فيها عامل جديد، وهو التصوف الذي ازدهر في هذه الفترة، وكثر أنصاره، فعُدل الموقف وسد باب النقد والتقييم، ونظر للغزالي وحياته على أنه شيء لا يبلغ شأوه، والكلام فيه عبارة عن خدش في سيرة السلف الصالح، وما أقرته السنة النبوية الصحيحة، فالموقف أصبح عاطفياً يستخدم الاحلام والرؤيا بعد أن كان عقلياً يستخدم النقد والموضوعية وابن السبكي يعبر عن الموقف النقدي بقوله : « لما وقع لهم كتاب الاحياء لم يفهموه، فحرقوه، ويعبر عن الموقف الثاني بقوله : « ثم ان المغاربة أقبلوا عليه ومدحوه »⁽⁹⁾. ومن أبرز الأمثلة على هذا التقييم الجديد لأعمال الغزالي منام أبي الحسن المعروف بابن جرزه، الذي تأمل الاحياء وجرده من المسائل التي تنتقد عليه، فأمر باحضار كل نسخه، وطلب من السلطان ان يلزم الناس بذلك، فاحضروا ما عندهم، واجتمع الفقهاء وقرروا حرقه فرأى في المنام الرسول ﷺ وصاحبه أبا بكر رضي الله عنه والامام الغزالي الذي شكى للرسول ابن حرزهم على تهجمه على كتابه، فأمر الرسول ﷺ بضربه حد المفترى. ولما استيقظ الرجل غير فكرته في

(7) الاصفهاني 1 : 326.

(8) توفي سنة 509. انظر عند ابن الابار : التكملة 2 : 662 — 663 عدد 1841.

(9) — ابن الزيات 147 — 153 عدد 51، السبكي 4 : 131 — 132، ابن القنفذ 12

— 13، غراب 149.

يوسف بن تاشفين لكافة بلاد الاندلس والمغرب، وأمر باحتجاز نسخه واحراقها، وأخذت نسخ من أيدي أصحابها، واعدمت كذلك منها : كتاب ميمون بن ياسين الصنهاجي المتوفى سنة 530 / 1135، توعدده علي بن يوسف على احضاره فأحضره. ومنها كتاب ابن العربي حملة ثم أمره بحله في الماء فضاء معظمه⁽³⁾.

وفي التشوف لابن الزيات المتوفى سنة 1229/627، اشارات عن حادثة الاحراق منها : ما جاء في ترجمة أبي الفضل يوسف المعروف بابن النحوي⁽⁴⁾ التوزري المتوفى سنة 1119/513 ان له اعتناء تاماً بالاحياء⁽⁵⁾. وانه لما افتى الفقهاء باحراق الاحياء ووصل كتاب علي بن يوسف بن تاشفين بتحليف الناس بالايمان بالمغظة، ان ليس عندهم الاحياء، كتب الى السلطان وافتى بعدم لزوم تلقي الايمان، ونسخ الاحياء في ثلاثين جزءاً يقرأ منه كل يوم جزءاً في رمضان وكان يقول : وددت أني لم أنظر في عمري سواه⁽⁶⁾.

وينسب لابن النحوي في الغزالي وحياته

أبو حامد أحيا من الدين علمه

وجدد منه ما تقادم من عهد

ووقفه الرحمن فيما أتى به

وألهمه في ما أراد الى الرشد

(3) ابن القطان 14، 15.

(4) وهو ناظم السفرجة المشهورة راجع في ترجمة ابن الزيات 92 عدد 9، الناصري 2 : 74 — 75، مخلوف 126 عدد 365، ابن الأبار : التكملة 2 : 74 عدد 2698.

ط مجريط .

(5) ينسب له كتاب في الرد على الاحياء مخطوط في مكتبة عبد الحي الكتاني بالرباط، انظر

بلوي 113.

(6) الزيات 73، ابن مريم 301.

الموحدون والغزالي

بدأت علاقة الموحدين بالغزالي من يوم ادعى المؤرخون وخاصة المغاربة منهم، تتلمذ زعيمهم ابن تومرت على الإمام الغزالي.

وقد أثارت قضية اجتماع الغزالي بالمهدي بن تومرت⁽¹⁾، اعتراضات المؤرخين، مثل ابن الأثير الذي يروي قصة اللقاء عن بعض مؤرخي المغرب، ثم ينفيه. وابن خلدون⁽²⁾ الذي يعمر عن هذا اللقاء بما يفيد الشك فيقول «لقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي، وفاوضه بذات صدره» والمراكشي الذي يشك بقوله « قيل ان المهدي لقي أبا حامد الغزالي»⁽³⁾.

أما بقية المؤرخين المغاربة، فيؤكدون هذا اللقاء، مثل ابن القطان الذي يورد الخبر عن « الشيخ الفقيه أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن العراقي رحمه الله تعالى عن بعض أشياخه » وملخصه : ان رجلا ورد من المغرب فسأله أبو حامد الغزالي عن مصير كتابه الاحياء فأخبره أنه أحرق. فتغير وجه الغزالي، ومد يديه للدعاء فقال في دعائه : « اللهم مرق ملكهم كما

- (1) ابن الأثير 1 : 294.
- (2) ابن خلدون 6 : 466.
- (3) المراكشي 129 ط. دوزي.

الكتاب، واصبح يعظمه، ويحمله، وهي حكاية حكاها ابو العباس المرسى عن شيخه أبي الحسن الشاذلي⁽¹⁰⁾. وزاد كذلك في تشجيع عمل المرابطين في اقبالهم على احراق الاحياء الدعوة الموحدية، بواسطة بعض مؤرخيها، يتقدمهم ابن القطان صاحب كتاب نظم الجمان الذي يقول : « وقد كان احراق هؤلاء الجهلة لهذا الكتاب العظيم، الذي ما ألف مثله سببا لنزول ملكهم، وانتشار سلكهم، واستئصال شأفتهم، على يد هذا الأمير العزيز القائم بالحق المظهر بالسنة، المحي للعلم، نظر الله تعالى لواءه، وكتب أعداءه»⁽¹¹⁾.

(10) — أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف الشاذلي 1195/591. 1258/656. رأس الطائفة الشاذلية وصاحب الأوراق المسماة حزب الشاذلي. نزيل الاسكندرية. وقد انتسب في بعض مصنفاته الى أبي علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال الذهبي : هذا نسب مجهول لا يصح ولا يثبت وكان الاولى به تركه وترك كثير مما قاله في تأليفه من الحقيقة، وهو رجل كبير القدر، كثير الكلام. على المقام. له نظم ونثر فيه مشاهبات وعبارات. يتكف له في الاعتذار عنها. سكن شاذلة قرب تونس فنسب اليها. وكان ضريرا. رحل للمشرق وحج مرات، وتوفي رحمه الله تعالى عندما كان فاصدا الحج. للشيخ ابن تيمية مصنف في الرد على ما قاله الشاذلي في حربه. من تصانيفه : الاختصاص من القواعد القرآنية والخواص، رسالة لأمين لينجذب لرب العالمين. السر الجليل في خواص حسنا ونعم الركيل. الصغدي : نكت الهميان 213، ابن عباد : المغاخر، الزركلي 5 : 12، كحالة 7 : 137، ابن السبكي 4 : 129.

(11) ابن القطان 16.

مَرْقُوه، وادّهب دولتهم كما حرقوه. فقام رجل من الحلقة كان يقال له في ذلك الوقت أبو عبدالله السوسي (أي المهدي بن تومرت) فقال : ادع الله أيها الامام ان يجعل ذلك علي يدي : فتعافى عنه أبو حامد. وبعد مدة جاء رجل آخر فسأله أبو حامد فأخبره بصفة الخبر، فدعا بشئ دعائه الأول، فقال له المهدي : علي يدي ان شاء الله، فقال : اللهم اجعله علي يده. فقبل الله دعاه. فخرج ابن تومرت من بغداد، وسار إلى المغرب، وقد علم أنّ دعوته لا ترد(4).

ونقل عن ابن القطان قضية اللقاء ابن عذارى(5) وأكده(6) ابن القنفذ(7) والزركشي(8). والسبكي(9) في طبقاته يذكر عند استعراضه لحياة ابن تومرت تفقه على الغزالي والكيّا الهراسي(10).

ولما اتسعت دعوة ابن تومرت، وفد على عبد المؤمن بن علي(11) أهل اشيلية بالبيعة، وفيهم ابو بكر بن العربي، فسأله عبد المؤمن : هل رأى المهدي بن تومرت عبد الغزالي ؟ فقال له : ما لقيته ولكن سمعت به، فقال له : فما كان أبو حامد يقول فيه ؟ قال : كان يقول « لا بدّ لهذا البربري ان يكون له شأن(12) ».

(4) ابن القطان 16 — 18.

(5) ابن عذارى 4 : 59.

(6) ومكان اللقاء اختلف فيه كذلك فابن القنفذ والزركشي يذكran بغداد والمراكشي يذكر الشام.

(7) ابن القنفذ 100.

(8) الزركشي 4.

(9) السبكي 4 : 71.

(10) علي بن محمد بن علي الكيّا الهراسي الطبرستاني الشافعي عماد الدين أبو الحسن، قتيبه، أصولي، مكلم، درس بالنظامية 1058/450. 1110/504. من تصانيفه : احكام القرآن، نقد مفردات الامام أحمد. انظر السبكي 4 : 281 — 282، ابن العماد 4 : 8 — 10.

(11) عبد المؤمن بن علي بن مخلوف بن يعلى ابن مروان. أبو محمد 1094/487. مؤسس دولة الموحدين المؤمية بالمغرب وإفريقية وتونس ابن خلدون 6 1163/558. ابن الأثير 9 : 63. الزركلي 4 : 319.

(12) الاستقصاء 2 : 971. 105، انظر كذلك الكائني 713.

أما من ناحية ترتيب الحوادث، فان اللقاء يبدو صعباً، لأن الغزالي قد درس بنظامية بغداد، اثر لقاءه بالوزير نظام الملك(13) واعجابه واعتزافه بفضلها، فوله التدريس بالنظامية سنة 1091/484، وبقي بها الى سنة 1095/488(14)، حيث هفت نفسه للحجّ، والسياحة والاعتكاف، وبقي مدة متقلاً بين دمشق، والقدس، ومكة، والمدينة في رحلة تأملية الى سنة 1106/499(15).

وأثناء هذه الرحلة، رجع لبغداد لمدة قصيرة جداً، وبدون أن يدرس مرة أخرى بنظامية بغداد. وفي سنة 1106/499، انتصب للتدريس بنظامية نيسابور، تحت الحاج فخر الملك(16). الى سنة 1109/503 حيث انتقل الى طوس أين توفي سنة 1111/505(17).

وهذا لا يتفق مع سنة 1107/500 وهي التي غادر فيها ابن تومرت بلاده للمرة الأولى. وهذا ما جعل كثيراً من المؤرخين يرفضون اسطورة اللقاء والأخذ بها(18) ولعل الحرص في التأكيد على تلمذ ابن تومرت على الغزالي هو اضافة صبغة العصمة على المهدي، ورسالته، وان مبعثها ومنطلقها دعوة الغزالي التجديدية التي قبلت بالصدّ والاحراق من طرف اعداء الموحدين المرابطين.

واقترأ انه لقيه بالشام(19) في مدة سياحته بعيد، لان ابن تومرت لم يصل بعد الى المشرق. وكنا نستطيع ترجيح اللقاء لو ذكرت المصادر

(13) الحسن بن علي بن اسحاق الطوسي. نظام الملك. 1018/408. 1092/485 انشأ المدارس بالامصار وسيت بالنظامية، شجع العلم ورغب فيه. ابن العماد 3 : 373 — 375.

(14) السبكي 4 : 103 — 104، انظر كذلك الأعمس 35، 2. Bouyges.

(15) السبكي 4 : 107 — 108.

(16) Bouyges, 5.

(17) نفس المصدر السابق 6.

(18) انظر 10, islam, dans l'islam et la théologie dans l'islam. Goldziher.

(19) المراكشي يذكر أن مكان اللقاء بين الغزالي وابن تومرت الشام. 129 ط. دوزي.

بتعاليم الاشعرية، وأخذ عنهم، واستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية، والدفاع عنها، وفي تأويل المتشابه من القرآن والحديث⁽²⁴⁾. غير أن هذا التأثير المتمثل فيما ابداه ابن تومرت من المعارضة للتقاليد الدينية السائدة بالمغرب، والتي تعكس في صور كثيرة، ما كان قائما من نظرية الغزالي الكلامية لم يبلغ الأعماق حسب رأى جولد زيهر⁽²⁵⁾ إذ أنه رغم اشتهاار المهدي بالورع والزهد، لكنه لم يد يد ميلا نحو المعارف الصوفية، ولا استطاع بذل الجهد النفسي، حتى تتكشف له الحقائق الكونية الالهية. هذا الى ما كان بينهما من خلاف في المناهج، وفي علم الشريعة، وفي بعض النقط الكلامية.

وخلاصة القول أن الدواقع الحقيقية لدعوى المهدي لم تكن قضية الاحراق، وانما حالة التفتح التي عاشها المهدي في بغداد. وبالمقارنة تبين له أن المغرب يعيش على فئات مائدة الثقافة الاسلامية، وان المشرق يعيجه بعلوم الأصول والكلام والحديث، والتفسير، والمغرب ما زال يحاول فهم ملونة سجنون وحل الفاذاها.

وتساؤل الانسان عن الباعث الذي دفع المهدي للرحيل الى المشرق ؟ من غير شك رغبته في طلب العلم، إذ من المستبعد أن تكون فكرة اصلاح المجتمع المغربي خامرت نفسه، عندما عزم على الرحلة، وانما تكونت الخطة نتيجة التعاليم التي تلقاها بالمشرق، وتشبعه بانظار كبار العلماء في ذلك العصر كالفزالي. ويعبر الكتاب المتأخرون عن هذا التأثير بقولهم «أجاب دعوة الفزالي وصمم على اصلاح الحالة الفكرية في المغرب»⁽²⁶⁾. على أنه بالرغم من الدعم الذي لقيه الفزالي وكتبه في المغرب على اثر انتصار التيار الموحدى وبناثر الصوفية الشاذلية الاشعرية المالكية فان خلاف الفزالي مع علماء المغرب يظل قائما، واشتداد المناقشات المتمثلة في الرد عليه، ومقارنته بالحجة استمر وحمي حتى

(24) ابن خلدون 6 : 466.

(25) Goldziher, 20.

(26) Basset, 1 : 107. انظر كذلك المعموري : الدراسات 37.

ان ابن تومرت تحول لبلاد نيسابور أين درّس الغزالي في نظاميتها بعد سنة 1107/500.

وينقض قضية اللقاء بين الغزالي وابن تومرت، ان الأمر الصادر بالاحراق عن علي بن يوسف بن تاشفين قد صدر لأول مرة سنة 1109/503 حسبما ذكره ابن القطان⁽²⁰⁾. والغزالي قد غادر بعد بغداد الى نيسابور سنة 1106/499⁽²¹⁾ ثم مسقط رأسه طوس سنة 503 أين توفي سنة 1111/505 على أن قضية الجمع بين الغزالي وابن تومرت لم تقف عند هذا الحد، بل تجاوزته الى الادعاء بورود اسم محمد بن تومرت في مقدمة كتاب منسوب للغزالي بعنوان «سرّ العالمين وكشف ما في الدارين» أو بعنوان أقصر «السر المكنون»، وقد ورد في أوله ما يأتي : «او من استنسخه، أو قرأه علي بالمدرسة النظامية سرّا من الناس في التوبة الثانية بعد رجوعي من السفر، رجل من ارض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سلمية، وتوسمت فيه الملك»⁽²²⁾ وقولده زيهر يستعرض ما في هذه المقصة من المفارقات التاريخية، ويؤكد ان المعقول يقتضي أن نطرح من ترجمة ابن تومرت تلمذه على الغزالي. وهي أشياء غير مقبولة من ناحية ترتيب الحوادث، أو من حيث منطق التاريخ نفسه. وكل ما هنالك ان كثيرا من الناس يفتشون عن عوالم خارجية، تقوى مكانة الشخص غير الصفات الشخصية، لينالوا اسمه في ميدة قصيرة جدا⁽²³⁾. وعدم لقاء ابن تومرت للغزالي لا يعني انه لم يتأثر به في تعاليمه الدينية، ونظرياته. إذ من المؤكد انه عاش خلال دراسته بالمشرق، التأثيرات المشرقية في علوم الكلام، والأصول، والتي ساهم الغزالي في تطويرها، واعطائها نفسا جديدا. ويقول ابن خلدون في هذا المجال : ان المهدي بن تومرت تأثر

(20) ابن القطان 15.

(21) Bouyges, 5.

(22) Goldziher : Le livre de M. Ibn. Tournart 19 — 18، انظر كذلك عنان

: عصر المرابطين 162 — 163.

(23) Goldziher, 12.

أصبح عدد علماء المغرب الذين ناقشوا الغزالي فيما جاء في كتبه لا بأس به. غير أنه اشتهر منهم ابن حمدين، والطوطشي، والمازري، وابن العربي، وعياض، وابن رشد.

ردّ علماء المغرب على الغزالي ابن حمدين :

إذا كان ابن حمدين قد ارتبط اسمه بقضية الاحراق باعتباره أحد أصحاب النفوذ في ذلك الوقت، لدى الأمير علي بن يوسف ابن تاشفين، فإن مهمته تجاوزت الحدث إلى الردّ على أبي حامد الغزالي. وابن عطية أحد تلاميذه ينقل أنه لقيه بقرطبة وقرأ عليه رسالته في الردّ على أبي حامد الغزالي (27) ولعل ما نقله عنه الذهبي هو مستخرج من هذه الرسالة لأن الذهبي لم يذكر مصدر أخذ.

يقول فيها أن بعض ممن كان يتحلل رسم الفقه، ثم تبرأ منه شغفا بالشرعية الغزالية، والنحلة الصوفية، أنشأ كراسة تشتمل على معنى التعصب لكتاب أبي حامد إمام بدعتهم. فأين هو من شنع مناكيره ومضاليل أساطيره المبينة للدين. وزعم أن هذا من علم المعاملة المفضي إلى علم المكاشفة، الواقع بهم على سر الربوبية الذي لا يسفر عن قناعة ولا يفوز باطلاعه إلا من تعطى إليه شيع ضلالته التي رفع لهم أعلامها وشرع أحكامها. قال أبو حامد : وأدنى النصيب من هذا العلم التصديق به، وأقل عقوبته أن لا يبرز المنكر منه شيئا، فأعرض قوله على قوله، ولا تشغل بقراءة قرآن ولا بكتب حديث، لأن ذلك يقطعه عن الوصول إلى ادخال رأسه في كم جيته والتدثر بكسائه، فيسمع نداء الحق، فهو يقول : ذروا ما كان السلف عليه وبادروا ما امركم به (28). المحجوبة

(27) ابن عطية 84 — 85.

(28) الذهبي : سير النبلاء : مخط. دار الكتب المصرية رقم 12195 (لوحة 74 — ب) انظر بدوي 534.

عن الخلق، فيعرف معنى النبوة، وجميع ما وردت به ألفاظ الشريعة، التي نحن منها على ظاهر لا على حقيقة.

وقال عن بعضهم : إذا رأيته في البداية قلت صديقا، وإذا رأيته في النهاية قلت زنديقا. ثم فسره الغزالي فقال : أن اسم الزنديق لا يلصق إلا بمعطل الفرائض، لا بمعطل النوافل.

وقال (أبي ابن حمدين) : وذهبت الصوفية إلى العلوم الالهية دون التعليمية، فيجلس فارغ القلب، محموم الهم يقول : الله، الله، الله على الدوام. فليفرغ قلبه ولا يشغل بتلاوة، ولا كتب حيث. قال : فإذا بلغ هذا الحد التزم الخلوة في بيت مظلم وتدثر بكسائه، فحينئذ يسمع نداء الحق : يا أيها المدثر ويا أيها المزمّل.

وعقب الذهبي على هذا بقوله : قلت : سيد الخلق إنما يسمع يا أيها المدثر من جبريل عن الله، وهذا الأحق لم يسمع نداء الحق أبدا، بل سمع شيطانا أو شيئا، لا حقيقة من طيش دماغه والتوفيق في الاعتصام بالسنة والاجتماع (29).

ويقول الذهبي بعد ذلك : ثم أن القاضي أقذع وسب وكفر واسرف فعوذ بالله من الهوى.

ثم ينقل الذهبي فقرة أخرى من كلام الغزالي فيقول : وقال أبو حامد : وصدور الأحرار قبور الأسرار، ومن أفشى سر الربوبية كفر. ورأى قتل الحلاج خيرا من احياء عشرة. لاطلاقه الفاظا، ونقل عن بعضهم قال، للربوبية سر، لو ظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم وللعلم سر لو كشف لبطلت الأحكام.

ويورد الذهبي يقول : قلت : سر العلم قد كشف لصوفية اشقياء، فحلّوا النظام وبطل لديهم الحلال والحرام.

قال ابن حمدين : ثم قال الغزالي : والقاتل بهذا أن لم يرد ابطال النبوة

(29) الذهبي المصدر السابق، بدوي 534 — 535.

في حق الضعفاء فما قال ليس بحق، فإن الصحيح لا يتناقض، وإن الكامل من لا يطفىء نور معرفته نور ورعه.
وقال الغزالي في العارف : فينبغي له أنوار الحق وتكشف له العلوم المرموزة.

الطرطوشي :

ان رد الطرطوشي (30) تضمنته رسالته (31) لابن المظفر (32) التي

(30) هو أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب النهري، السالكي المعروف بالطرطوشي، ويعرف بأبي رندة. 1059/451. 1126/520 نشأ بطرطوشة بالاندلس ورحل للشرق فدخل بغداد والبصرة، وسكن الشام، ونزل بيت المقدس، وأخذ عن جماعة، توفي بالاسكندرية. صاحب آيا الوليد الباجي بمدينة سرقسطة، وأخذ عنه مسائل الخلاف وسبع عنه، وتفق على أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي المعروف بالمستظهري وعلى أبي أحمد الجرجاني. من تصانيفه : سراج الملوك، الدعاء، الحوادث والبدع، مختصر تفسير التائي وشرح رسالة ابن أبي زيد. ابن خلكان 4 : 262 — 265. عدد 605 ابن بشكوال 2 : 517 — 518 عدد 1153 ط — مجريط، ابن فرحون : 276 — 278، الطائي : مقلدة الحوادث والبدع انظر عنه مقال لفي بروفنصال في ملحق دائرة المعارف الإسلامية ص 271 والشيال : اعلام الاسكندرية 50 — 101.

(31) جلب انتباهها لمكان وجود هذه الرسالة صديقنا الصحابة الدكتور سعد غراب. انظر غراب 158 — 163.

(32) أبو الحكم عبد الله بن المظفر بن عبد الله بن محمد الباهلي المريني الاندلسي المغربي. وهو اندلسي الأصل ولد بالربرية سنة 1093/486 وتوفي سنة 1154/549 بدمشق غير أن تراجمه التي ذكرتها المصادر لم تشر لاتصاله بالطرطوشي وكذلك ما ذكره غراب من أنه فيه من الصفات ما يبعده عن الطرطوشي إذ اشتهر بالمجون والخلاعة في شعره، انظر عنه الاصفهاني 1 : 289 — 299 رقم 98، ابن أبي اصيبعة 3 : 240 — 256، ابن خلكان 3 : 123 — 125 رقم 359، الثري: تنقيح 2 : 133 — 135، غراب 140.

تضمنتها نسخة البسيلى (33) من تفسير (34) ابن عرفة (35).

وقال الغزالي في الاحياء : « ما في الامكان ابداع ما كان » يعنى ان خلق هذا العالم لا يمكن أن يكون أحسن من هذه الصفة التي هو عليها، وسبقه لذلك عبد العزيز المكي (36) في الجيدة، والزمه الناس على هذا الكفر، ومذهب الطائفة وانكره ابن العربي في سراج المريدين (37) غاية الانكار وغلطه في ذلك وانكره عليه ايضا اهل الأندلس وكفروه. وكان ابن حزمين يحرق الاحياء من أجل ذلك.

ومما كتبه أبو عبد الله محمد بن الوليد الطرطوشي (38) الى عبد الله ابن المظفر : واما ما ذكرت من أمر الغزالي، فأريت الرجل، وكلمته فوجدته رجلا جليلا من أهل العلم، قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم، وممارسة العلوم طول عمره، وكان على ذلك معظم زمانه ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء ودخل في غمار العمال ثم تصوف،

(33) هو أبو المياس أحمد بن محمد بن أحمد البسيلى المتوفى سنة 1426/830. ولا نكاد نعرف عن حياته شيئا كثيرا سوى أخبار عن تقيده اثنتا التيككي أو ترجمة بسيطة في فهرس الرصاع. من تصانيفه : شرحه على المدونة، وعلى الخزرجية وعلى جمل الخزنجي وتقييده في التفسير. انظر الرصاع، 175 — 177، التيككي 77 — 78، السراج 1 : 65، الحفاري 2 : 73، خليفة 438، بروكلمان 2 : 321 مخلوف 251 عدد 906.

(34) رقم 10792 مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس. 284 — ب.

(35) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورعني توفي سنة 803. راجع ترجمته في السخاوي 9 : 240، الزركشي 120، السيوطي البغية 1 : 229 — 230 عدد 414، ابن فرحون 337 — 346، ابن حجر : أباة العمر 2 : 192، الشوكاني 2 : 255، التيككي 274 — 279.

(36) عبد العزيز المكي متكلم سني توفي سنة 849/235 كافع نظرية خلق القرآن وجمع ملاحظاته ضد بشر المريني في كتاب الجيدة والاعتذار في من قال بخلق القرآن، نشره جميل صليبا بدمشق سنة 1964. وقد وجد الاستاذ غراب من الكتاب مخطوطتين بالمكتبة الوطنية بتونس لم يمتصهما المحقق : رقم 19646 ورقم 0899. انظر السكوني. عيون 370، غراب 158.

(37) انظر عن نسخة المخطوطة الطائي عمار 1 : 75.

(38) نقل قصة اللقاء بين الغزالي والطرطوشي الضي قتال : هو كان له غرض في الإحصاء مع أبي حامد الغزالي بجل طريقه على بيت المقدس فلما تحقق أبو حامد أنه يؤمه حاد

فهرج العلوم، وأهلها، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب، ووساوس الشياطين. ثم شأبها بمرامي الفلاسفة(39) ورموز الحلاج(40) وجعل يطن على الفقهاء والمتكلمين ولقد كاد ان ينسلخ عن الدين. فلما عمل (كتابته سماه احياء علوم الدين) عمد يتكلم في علوم الأحوال، ومرامي الصوفية، وكان غير أنيس بها، ولا خبيراً بمعرفتها فسقط على ام رأسه، (فلا في علماء المسلمين قدر ولا في أحوال الزاهدين استقر ثم شحن كتابه بالكذب على رسول الله ﷺ(41) منه ثم شبكة بمذاهب الفلاسفة، ومعاني رسائل اخوان الصفاء(42) وهم قوم يرون النبوة اكتساباً. فليس النبي في زعمهم أكثر من شخص فاضل، تتخلق بمحاسن الأخلاق، (وجانب سفافها وساس) نفسه حتى ملك قيادها فلا تغلبه شهواته ولا يقهره سوء اخلاقه ثم ساير الخلق بتلك الأخلاق وانكروا ان يكون الله تعالى من أقر منهم بالصانع، يبعث الى الخلق رسولا، ويؤيده بالمعجزات، وزعموا ان المعجزات(43) حيل ومخاريق، ولقد شرف الله الاسلام،

عنه ووصل الحافظ أبو بكر فلم يحده ققصه جيل لبنان... ووثقها كذلك ابن مريم فقال : وحكى انه اجتمع بالامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي في بلاد الشام وقصد مناظرته فقال له أبو حامد : هذا شيء تركناه لصيبة العراق يعني ترك المغالبة بالعلم والمناظرة فيه لصيبة جمع صبي كأنه شبه من يطلب هذا بالصبيان لعلية الهوى عليهم نسأل الله التوفيق لصالح الأعمال وحسن الخاتمة عند منتهى الآجاله ولعل اللقاء تم في زمن اقامة الغزالي ببلاد الشام بين سنة 1095/488 و1097/490 الضبي 125 عدد 295، ابن أبي مريم 3 : 226 — 227. Bouyges, 3.

- (39) انظر نقد المازري للغزالي اسفله.
(40) الحسين بن منصور الحلاج الفارسي البضاوي البغدادي . ت. 922/309 صوفي متكلم. قتل ببغداد من تصانيفه الكثيرة : كتاب الطراسيم، حمل التور والحياة والأرواح، خلق الانسان والبيان، السياس والخلفاء والأمراء والأصول والفروع. البغدادي : تاريخ بغداد 8 : 112 — 141 عدد 4232، الخوزساري : روضات الجنات 36 — 237، انظر كذلك 102 — 106 E. I. P. Massignon et Gardet.
(41) انظر ما أورده الذهبي عن الطرطوشي في بدوي 435 — 536.
(42) عن اخوان الصفا انظر 1103 — 1098 E. I. P. Marquet.
(43) السبكي 4 : 128 — 129.

واوضح حجته، واقام برهانه، وقطع عذر الخلاق بحججه الواضحة، واداته القاطعة الدامعة. ومن ينصر دين الاسلام بمذاهب الفلاسفة وآراء المناطقة إلا كمن يغسل الماء بالبول. ثم يسوق الكلام سوقاً يوعد فيه، ويبرق، وينبني ويشوق حتى اذا تشوقت له النفوس، قال : هذا من علم المعاملة، وما وراءه من علم المكاشفة، ولا يجوز تسطيره في الكتب أو يقول : وهذا من سرّ الذي نهينا عن افشائه وهذا فعل الباطنية.

ويقدر ما أثار الطرطوشي قضايا هامة في مناقشة الغزالي، بقدر ما كان رد السبكي متمم بالبساطة والسطحية يقول السبكي : « واما كلام الطرطوشي فمن الدعاوى العارية عن الدلالة، وما ادري كيف استجاز في دينه ان ينسب هذا الخير الى أنه دخل في وسواس الشيطان، ولا من اين اطلع على ذلك. واما قوله يانها بآراء الفلاسفة، ورموز الحلاج، فلا ادري اي رموز في هذا الكتاب، غير اشارات القوم التي لا ينكرها عارف، وليس للحلاج رموز يعرف بها. واما قوله : كاد ينسلخ من الدين، فيالها كلمة وقانا الله شرها. واما دعواه انه غير أنيس بعلم الصوفية، فمن الكلام البارد، فانه لا يرتاب ذو نظر بان الغزالي كان ذا قدم راسخ في التصوف، وليت شعري ان لم يكن الغزالي يدرى التصوف فمن يدرى. واما دعواه انه سقط على أم رأسه فوقيعة في العلماء بغير دلالة، فانه لم يذكر لنا بماذا سقط كفاه الله وايانا غائلة التعصب. واما الموضوعات في كتابه فليت شعري أهو واضعها حتى ينكر عليه ان هذا الا تعصب بارد وتشنيع بما لا يرتضيه ناقد. ولقد هجوا في هذا الاحياء الذي لا ينبغي لعالم ان ينكر مكانته في الحسن والافادة، ولقد قال بعض المحققين : لو لم يكن للناس في الكتب التي صنفها الفقهاء الجامعون في تصانيفهم بين النقل والنظر والفكر والاثر غيره، لكفى، وهو من الكتب التي ينبغي للمسلمين الاعتناء بها، واشاعتها، ليهتدى بها كثير من الخلق. وقلما ينظر فيه ناظر الا وتيقظ في الحال رزقا الله بصيرة تزيينا وجه الصواب، ووقانا شر ما هو بيننا وبينه حجاب.

ولعل هذا الاتجاه السهل الذي اتسم به السبكي راجع لكونه اعتبر كلام

الطرطوشي لا يستحق جهدا ولا عمقا لهذا نزاه فاجر شحنة رده في مناقشته للمازري. وقد اعتبر الشيال ان الطرطوشي كان متحاملا ومتجنبيا على الغزالي بسبب الغيرة التي تنشأ بين العلماء المتعاصرين لهذا جاء نقده للغزالي وكتابه ضعيفا متهافيا. ويستدل الشيال على رأيه هذا باعراض المرتضى الزبيدي عن الرد. والحقيقة ان الدكتور الشيال لم يبحث القضية من جوانبها الاصلية، وانما غرّته شهرة الغزالي، وخفوت اسم الطرطوشي (44).

المازري
أما رد المازري فقد تضمنه كتابه الكشف والانباء على المترجح بالأحياء. أشار له المقرئ (45) وذكره باسمه الكامل دون الادعاء انه اطلع عليه. وأورده السبكي بصفة تقييد معرفته بالكشف، ونقله عنه عبارة الشفاء من المازري للغزالي، وقوله : هو أعرف بالفقه منه بأصوله (46). ورآه كذلك الذهبي وأورد أوله « الحمد لله الذي أثار الحق وأداله وأبار الباطل وأزاله » ثم أورد المازري أشياء مما نقله على أبي حامد يقول : ولقد أعجب من قوم مالكية يرون الامام مالك يهرب من التجديد ويحارب أن يرسم رسما، وان كان فيه أثر ما أو قياس ما، تورعا وتحفظا من الفتوى فيما يحمل الناس عليه، ثم يستحسنون من رجل فتاوى ميناها على ما لا حقيقة له، وفيه كثير من الآثار عن النبي ﷺ لفق فيه الثابت بغير الثابت، وكذا ما أورد عن السلف لا يمكن ثبوته كله، وأورد من نزغات الأولياء ونفثات الاصفياء، ما يحل موقعه، لكن مزج فيه النافع بالضرار كاطلاقات يحكيها عن بعضهم، لا يجوز اطلاقها لشناعتها، وان أخذت معانيها على ظواهرها، كانت كالرموز الى قدم الملحدتين، ولا تنصرف معانيها الى الحق الا بتعسف على اللفظ، مما لا يتكلف العلماء مثله، الا

- (44) الشيال 85.
(45) المقرئ : أزهار 3 : 166.
(46) السبكي 4 : 122.

في كلام صاحب الشرح. اضطرت المعجزات الدالة على صدقه السانعة من جهله وكذبه، الى طلب التأويل، كقوله : ان القلب بين اصبعين من اصابع الرحمن، وان السماوات على اصبع، وكقوله : لأحرقت سيحاحات وجهه، وكقوله : يضحك الله الى غير ذلك من الأحاديث الواردة ظاهرها بما أحاله العقل، الى أن قال : فاذا كانت العصمة غير مقطوع بها في حق الولي، فلا وجه لاضافة ما لا يجوز اطلاقه اليه، الا ان يثبت وتدعو ضرورة الى نقله فيناول الى ان قال : الا ترى ان مصنفا أخذ يحكي عن بعض الحشوية مذهبه في قدم الصوت والحرف وقدم الورق لما حسن به ان يقول : قال بعض المحققين ان القاريء اذا قرأ كتاب الله عاد القاريء في نفسه قديما بعد ان كان محدثا، او قال بعض الخدائق ان الله محل للحوادث اذا أخذ في حكاية مذاهب الكرامية (47).

وقضية نسبة الكتاب للمازري أثارت عدة اشكالات لوجود ثلاثة من أعلام فقهاء المالكية المتعاضدين يشتركون في الاسم واللقب والكنية وهم :

ابو عبدالله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري الذي ولد سنة 1061/453 وتوفي سنة 1141/536. من أعلام فقهاء المذهب المالكي بالمغرب (48).

وابو عبدالله محمد بن أبي الفرج المازري، ويعرف بالذكي، الذي ولد بمازرة، وتحول الى القيروان، ثم رحل للمغرب الأقصى ثم عاد الى إفريقية، ومنها قصد المشرق توفي سنة 1122/516 (49).

ومحمد بن مسلم بن محمد بن أبي بكر القرشي المازري المتوفى سنة 1136/530 الذي نزح الى إفريقية فأخذ الأصل، عن أبي الطيب

- (47) الذهبي : مختار دار الكتب المصرية رقم 12195 لوحة 74 — ب، انظر كذلك بدوي 533 — 534.
(48) انظر عن مصادره كحالة 11 : 32.
(49) انظر عنه حسن حسني عبد الوهاب : الامام المازري 93 — 94.

عبد المنعم، ثم رحل إلى الحجاز، ومصر، واستقر أخيراً بالقيروان⁽⁵⁰⁾.
 لقد نسب كتاب الكشف والانباء إلى مازري المهدية المقرئ في ازهار
 الرياض⁽⁵¹⁾، وواقعه الشيخ الشاذلي النيفر في دراسته عن المازري⁽⁵²⁾،
 بدون أن يشير قضية النسبة معتمداً نص السبكي. وسار في نفس الاتجاه
 الأستاذ لاووست⁽⁵³⁾ ونسب الكتاب للمازري الذكي بالاسبوس⁽⁵⁴⁾
 وروجي هادي ادريس⁽⁵⁵⁾، مستدلين بقول ابن ناجي في تعقيبه على
 الدباغ حسب شيخه أبي مهدي عيسى الغبريني «وتوفي باصبهان بعد
 الخمسمائة سنة بعد أن جرت له بها حروب في مطالبة الغزالي، وكان
 أحد القائمين عليه هناك لكن حمي منهم فلم يصلوا إليه والله اعلم
 بالسرائر⁽⁵⁶⁾».

ويقول في هذا المجال الأستاذ غراب بأن الإشارة أن كانت تدل على
 عداوة، فهي لا تدل على تأليف كتاب، والقضية ما زالت في حاجة
 لنصوص جديدة توضح الموقف وتجلي الحقيقة.

وقبل الكلام عن المناقشة التي أثارها السبكي ورد فيها عن المازري،
 لا بد من تقديم ملاحظتين، الملاحظة الأولى : أن السبكي رغم المقدمة
 التي قدمها قبل الرد، والتي يقول فيها «وأنا أتكلم على كلامهما، ثم أذكر
 كلام غيرهما، واتعقبه أيضاً، واجتهد أن لا أتعدى طور الانصاف، وأن
 لا يلحقني عرف الحمية والاعتصاف وأسأل الله الامداد كذلك والاسعاف
 فما أجد منهم معاصراً لنا ولا قريباً ولا بيننا إلا وصلة العلم، ودعوة الخلق
 إلى جناب الحق » فإن تحامله على المالكية مشهور، نقل منه الراعي

(50) نفس المصدر السابق.

(51) المقرئ : ازهار 3 : 166.

(52) القيت بملقى المازري بالمنستير سنة.

(53) Subki : La survie de Gazali d'après Subki.

(54) Palacios (A). Faquih sicilia , B.E.O 1972, PP 153 — 172

(55) الدباغ 3 : 252 ط. أولى

(56) غراب 138.

الاندلسي امثلة فقال «ومن تعصبات الشافعية ما وقع لنجاح الدين عبد
 الوهاب السبكي في طبقاته الصغرى، حيث قال : «وأما أهل اليمن فنظر
 الله تعالى إليهم بعين العناية، حيث لم يجعل منهم مالِكياً وحنفياً، وإنما
 كلهم مقلدون لمذهب الشافعي». ويتابع الراعي الاندلسي حديثه فيقول
 «وأقصى به التعصب إلى أن قال : ألا ترى أن قضية الشافعية مقدّمون
 على سائر القضاة من كل المذاهب، وينفردون بأمر لا تحصل لمن
 عداهم من قضية سائر المذاهب لتقدمهم في سائر المحافل، وفي المجالس
 والاستتابة في سائر الأعمال، والنظر في المصالح العامة إلى غير ذلك مما
 يطول به»⁽⁵⁷⁾.

الملاحظة الثانية : أن السبكي يعلل رد المازري على الغزالي بأمر منها :
 تمسكه بمقالات أبي الحسن الأشعري لا يتعداها، وأن كلا من إمام الحرمين
 الجويني، وأبي حامد الغزالي «وصلوا من التحقيق وسعة الدائرة في العلم إلى
 المبلغ الذي يعرف كل منصف بأنه ما انتهى إليه أحد بعدهما، وربما خالفا
 أبا الحسن في مسائل من علم الكلام، والأشاعرة من المغاربة يستصعبون هذا
 الصنع، ولا يرون مخالفة أبي الحسن في تغير ولا قطمير⁽⁵⁸⁾ حسب تعبيره.
 ثم إن المازري مالكي المذهب، شديد الميل لمذهبه، وإمام الحرمين والغزالي
 ضعفا مذهب مالك في كثير من المسائل كما فعلا في مسألة المصالح
 المرسلة⁽⁵⁹⁾».

ولعل السبكي أراد بهذا التصدير عذر المازري في رده على الغزالي،
 وكأنه يتهم المازري خفية أنه ما أراد وجه الله من هذا الرد، وإنما أراد
 الانتقام لمن خالف الأشعري، وضعف مذهب مالك في بعض المسائل.
 يعنون السبكي الرد بقوله «ذكر الطاعنين على هذا الإمام ورده ونقض
 عري باطلة» لأن الرد لا يشمل المازري فقط وإنما يشمل كذلك
 الطرطوشي وابن الصلاح.

(57) الراعي 299.

(58) السبكي 124/4، انظر كذلك ابن عاشور : التوضيح 18.

(59) السبكي : نفس المصدر والصفحة.

يقول السبكي « قال الامام ابو عبدالله المازري المالكي مجيبا لمن سألته عن حال كتاب احياء علوم الدين ومصنفه هذا الرجل يعني الغزالي، وان لم أكن قرأت إلا (59) مكرر كتابه، فقد رأيت تلاميذه، وأصحابه فكل منهم يحكي لي نوعا من حاله، وطريقته، فالتلوح بها من مذهبه، وسيرته، ما قام لي مقام العيان. فأنا اقتصر على ذكر حال الرجل، وحال كتابه، وذكر جمل من مذاهب الموحدين، والفلاسفة والمتصوفة، واصحاب الاشارات، فان كتابه متردد بين هذه الطرائق، لا يعدوها، ثم اتبع ذلك بذكر حيل اهل المذهب على مذهب آخر، ثم ابين عن طرق الغرور، واكشف عما دفن من حبال الباطل، ليحذر من الوقوع في حباله صائده » (60).

واقصار المازري على قراءة كتاب الاحياء فقط، دون كتبه الاخرى، ترجع لفقدانها، وعدم وجودها، اذ انه بالاضافة للحملة التي شنها على كتب الغزالي والاحياء منها خاصة علي بن يوسف بن تاشفين، فان آخر ملوك المرابطين تاشفين بن علي بن يوسف اصدر مرسوما، يؤكد ما سبق، ويوصي بمواصلة مقاومة هذا الاتجاه، وذلك سنة 536/1143 (61).

وثلاثون سنة من التبع تكفي لحصر اقبال الناس عليها واخفاء نسخها، التي تصل من حين لآخر من البلاد المشرقية، على أنه يظهر أن حملة المرابطين أثرت على وجود كتب الغزالي حتى في افريقية، التي لم يكن سكانها اتباع المذهب المالكي تعجبهم اراء الغزالي في نقد الفقهاء، وطرق انتقاص مكائهم. ورغبة المازري في سؤاله تلاميذ الغزالي، واصحابه صاحبها بدون شك محاولة لقراءة بقية كتب الغزالي عدا الاحياء، لكن بدون جدوى. ولكن هل نستطيع معرفة تلاميذ الغزالي واصحابه الذين اخذ عنهم المازري والذين حكوا له نوعا من حاله وطريقته.

(59) مكرر : في نص السبكي حلفت الا ظلم يستقم المعنى اذ كيف يناقش المازري الغزالي بدون أن يطلق على أحد كتبه والاصلاح تقطن اليه قلبي الشيخ الشافلي النيفر : المازري 75.

(60) السبكي 4 : 122 — 123.

(61) عنان : عصر المرابطين والموحدين 1 : 79.

ان اقرب تلاميذ الغزالي ابو بكر بن العربي، الذي تتلمذ عليه، واخذ عنه، إتصل به اتصالا وثيقا في مهمة دينية لم يثبت انه اتصل بالمازري او تتلمذ عليه رغم مرووره بالمهدية، واخذه عن ابي الحسن الخولاني. اما المهدي بن تومرت تلميذ المازري الفعلي، فلم يلق الغزالي على ارجح الاقوال (62)، لان الرجل درس بالنظامية (63) من سنة 1091/484 إلى سنة 1095/488، وفي سنة 1106/499 انتصب للتدريس بنظامية نيسابور تحت الحاج فخر الملك الى سنة 1109/503، حيث انتقل الى طوس اين توفي سنة 1111/505 (64). وابن تومرت قد غادر الاندلس سنة 1106/500 (65)، وهذا ما جعل كثيرا من المؤرخين يرفضون هذا اللقاء، والأخذ به (66)، فافترض ان ابن تومرت حكى للمازري عن الغزالي وحياته هو افتراض ممكن، لكن ابن تومرت في هذه الحالة روى له ما أخذه عن تلاميذ الغزالي، الذين لا بد انه اتصل بهم، واخذ عنهم.

(62)

ان قضية اجتماع الغزالي بالمهدي ابن تومرت اثار اعتراضات المؤرخين مثل ابن الأثير الذي يروي قصة اللقاء عن بعض مؤرخي المغرب ثم ينفيه وابن خلدون الذي يعبر هذا اللقاء بما يقيد الشك فيقول : «لقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي وفاوضه بذات صدره والمراكشي الذي يشك بقوله قيل أن المهدي لقي أبا حامد الغزالي وأما المؤرخون المغاربة فيؤكدون اللقاء مثل ابن القطان، وابن عدي، وابن القنفذ، والزركشي. والسبكي في طبقاته يذكر عند استعراضه لحياة ابن التومرت، تفقه على الغزالي. انظر المصادر التالية ابن الأثير 1 : 294، ابن خلدون 6 : 466، المراكشي 129 ط. دوزي، ابن القطان 17، ابن عدي 4 : 59، ابن القنفذ 100، الزركشي 4. انظر كذلك المعموري الدراسات 33.

(63) السبكي 4 : 103 — 104.

(64) Bouyges, 3, 4.

(65) ان رحلته الى الاندلس في طلب العلم افردت بها المصادر المغربية مثل ابن القطان 4،

ابن القنفذ 100، ابن خلدون 5 : 465.

(66) -وإلـ الحـرمـ على التأكيد على تتلمذ ابن تومرت على الغزالي، هو محاولة تقصـد منها إضفاء صبغة العظمة على هذا الرجل ورسالته. انظر المعموري : الدراسات 34، وابن أبي ديار 110، فيما يخص عبد المؤمن بن علي وسؤاله أبا بكر ابن العربي عما كان يقوله الغزالي في ابن تومرت.

أية تبعها». ثم يشير المازري لعكوف الغزالي على رسائل اخوان الصفا، وهي إحدى وخمسون رسالة، ومصنفها فيلسوف خاض في علم الشرع والعقل. فمزج بين العلمين، وذكر الفلسفة وحسنها في قلوب اهل الشرع، كذلك تعويل الغزالي على ابن سينا الذي ملا الدنيا تأليفاً في علم الفلسفة، وحاول رد اصول العقائد الى علم الفلسفة، وتلطف جهده حتى تم له ما لم يتم لغيره⁽⁶⁸⁾.

وقول المازري ان الغزالي ليس بالمتبحر في علم الكلام، فالسبكي يوافقه مبدئياً، لكن هذا لا يمنع من رسوخ قدمه فيه. تأتي بعد ذلك قضية اشتغاله بالفلسفة قبل استبحاره في فن اصول الدين، التي يصرح الغزالي بنفسه في كتابه المنقذ من الضلال بخلافها، فيقول «ثم اني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة، وعلمت يقينا انه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم»⁽⁶⁹⁾.

وهنا نرى السبكي يحاول ايقاع المازري في التناقضات بسبب كلمة اطلقها وهي قوله «قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في علم الاصول، بعد قوله انه لم يكن مستبحراً في الاصول»⁽⁷⁰⁾ ويصفه بالجهل لانه ادعى ان الغزالي اعتمد على كتب ابي حيان التوحيدي⁽⁷¹⁾ والحال ان اعتماده بعد معارفه وعلومه وتحقيقاته التي جمع بها شمل الكتاب، قوت القلوب لابي طالب المكي⁽⁷²⁾، وكتاب الرسالة القشيرية للاستاذ ابي القاسم

(68) السبكي 4 : 123.

(69) الغزالي : المنقذ 138.

(70) السبكي 4 : 126.

(71) أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي، صوفي، متكلم، حكيم، اديب، لغوي، نحوي، شيرازي الأصل، نيسابوري. كان حياً قبل سنة 990/380 من تصانيفه بصائر القدماء وبنائير الحكماء، الرد على ابن جني في شعر المتنبي، الامتاع والمؤانسة، الاشارات الالهية والرسالة الصوفية. ياقوت : معجم الأدباء 15 : 5 - 52، كحالة 7 : 205.

(72) محمد بن علي بن عطية أبو طالب المعروف «المكي. صنف كتاباً سماه قوت القلوب على لسان الصوفية ذكر فيه أشياء مستشفة في الصفات وحدث عن علي بن أحمد المصيصي، وابي بكر المقيد، وغيرهما. حدثني عنه محمد ابن المنظر الخياط وعبد العزيز

ولعل من تلاميذ المازري واصحابه ممن اتصل واخذ عن تلاميذ الغزالي، لكننا لا نعرفهم، وجهلنا حالهم، كما وقع بالنسبة لكثير من مشائخه، وتفاصيل حياته. والسبكي يعتد كلام المازري من انه عرف مذهبه بحيث قام له مقام العيان بالكلام العجيب، ويضيف انه لا يمكن ان نحكم على عقيدة احد بهذا الحكم، وانه رغم اطلاعه على غالب كلام الغزالي، وتأمله كتب اصحابه الذين شاهدوه، وتناقلوا اخباره، لم ينته الى أكثر من غلبة الظن، بأنه رجل أشعري المعتقد خاض في كلام الصوفية. واما قوله «وذكر جمل من مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب الاشارات» فإن السبكي يستشكل اطلاق المازري لكلمة الموحدين، ويقول : ان عني بالموحدين الذين يوحدون الله فالمسلمون أول داخل فيهم، ثم عطف الصوفية عليهم، يوهم انهم ليسوا مسلمين وان عني به اهل التوكل على الله فهم من خير فرق الصوفية، الذين هم من خير المسلمين، فما وجه عطف الصوفية عليهم وان اراد أهل الوحدة المطلقة المنسوب كثير منهم الى الالحاد والحلول فمعاذ الله ليس الرجل في هذا الصوب، وهو مصرح بتكفير هذه الفئة.

وإذا كان السبكي له وجه في تحليل كلام المازري بهذه الصورة، الا أن التحقيق العلمي يقتضي ان نفثش عن النصوص، علنا نجد مفهوم الموحدين عنده، لأنه من غير المعقول أن يقع المازري الذي نعت من طرف السبكي بكونه من اذكي المغاربة⁽⁶⁷⁾ في مثل هذا الاختلاط الذي ادعاه السبكي. والمازري يثني على الغزالي في الكشف، ويعترف بمعرفته للفقه دون اصوله «وأما علم الكلام الذي هو اصول الدين، فانه صنف فيه ايضاً، وليس بالاستبحر فيها، وقد فطنت لسبب عدم استبحاره، وذلك انه قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن اصول الدين، فأكسبته قراءة الفلسفة جرأة على المعاني، وتسهيل للهجوم على المحققين، لأن الفلسفة تمر مع خواطرها، وليس لحكم شرعي ترعاه، فلا تخاف من مخالفة

القيصري. واما دعوى المازري ان الغزالي يعول على ابن سينا في اكثر ما يشير اليه من الفلسفة، فينقضها السبكي بأن الغزالي يكفر ابن سينا، فكيف يقال انه اقتدى به⁽⁷³⁾. ويستشهد على ذلك بما ورد في الاحياء والمنقذ من الظلال⁽⁷⁴⁾. من انه اشتغل بمعرفة علومهم قرابة الستين، حتى اطلع على ما فيها من خداع، وتليس، وتحقيق، وتخيل، اطلاعا لم أشك فيه⁽⁷⁵⁾ ثم يضيف بأنه له في الرد عليهم الكتب الفاتكة، وفي الذب عن حريم الاسلام الكلمات الرائعة واخيرا تنطلق عاطفة السبكي مشوبة بضجر، وتهجم خفي فيقول : « بالله وبالمسلمين نعوذ بالله من تعصب يحمل على الوقعة في ايمة الدين ».

والسبكي في هذا المقام يخلط بين تأثر الغزالي بأساليب الفلسفة، والرد عليهم، اذ الرد على الفلاسفة ونقض ادعاءاتهم لا يعني عدم التأثر بهم، وبطريقتهم في رد حجج الخصوم، وهو مدعى المازري الذي يقول « اكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني، وتسهيل للهجوم على الحقائق لأن الفلسفة تمر مع خواطرها، وليس لها حكم شرعي ترعاه، ولا تخاف من مخالفة ايمة تبعها »⁽⁷⁶⁾. ومما يؤيد نظرية المازري رأي أبي بكر بن العربي في الغزالي الذي كان يهتم برأي الفلاسفة ويقول : « دخل في اجوافهم فلم يخرج منها، والله سبحانه وتعالى اعلم »⁽⁷⁷⁾ ويرى ان دراسته للفلسفة جعلته غير قادر على أن يتخلص من ماضيه الفلسفي، وما

ابن علي الازجي. كان أبو طالب المكي من أهل الجبل، ونشأ بمكة ودخل البصرة بعد وفاة أبي الحسن بن سالم، فالتقى الى مقالته، وقدم بغداد فاجتمع الناس عليه في مجلس الوعظ فخطب في كلام وحفظ عنه انه قال ليس على المخلوقين اخضر من الخالق فبدعه الناس وهجروه، واشتد من الوعظ توفي في جمادى الآخرة من سنة ست وثمانين وثلاثمائة البغدادى 3 : 89.

- (73) السبكي 4 : 126.
(74) الغزالي : المنقذ 138 — 162.
(75) السبكي 4 : 127.
(76) نفس المصدر السابق 4 : 123.
(77) ابن كثير 12 : 228 — 229.

اشتد عليه نقد اهل السنة الا انهم يرون انه تأثر بمذهب الفلاسفة⁽⁷⁸⁾ لكنه رغم هذا نجح في منهجه في الرد عليهم، وبرز فيه وفاق جميع من تقدمه.

وقضية الاشتغال بعلوم الفلسفة التي ادعاها المازري على الغزالي، يفصلها السبكي فيشير الى حريميتها « ان لم ترسخ قواعد الشريعة في قلب العالم، ويستلئ جوفه من عظمة هذا النبي الكريم، وشريعته، ويحفظ القرآن العزيز، وشيئا كثيرا جدا من حديث النبي ﷺ على طريقة المحدثين، ويعرف من فروع الفقه ما فيه يسمى فقيها مفتيا مشارا اليه من أهل مذهبه، اذا وقعت حادثة فقهية واما من وصل هذا المقام الديني، وتسلى بكل هذا فله النظر فيها للرد على المناطقة، والمتفلسفة، ولكن بشرطين أحدهما : أن يثق من نفسه بأنه وصل الى درجة لا ترزعزعها رياح الاباطيل، وشبه الاضاليل، واهواء الملاحدة. والثاني : ان يمزج كلامهم بكلام علماء الاسلام والسبكي يقول : بأنه قد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمرج كلام الفلسفة بكلام المتكلمين اي أن حجة الاسلام الغزالي والامام فخر الدين الرازي قد خاضوا في علوم الفلسفة وخلطوها بكلام المتكلمين. فهو يعترف، ولكنه لا ينكر ان هذين امامان جليلان عظيميان، ولم يخض واحد منهما في هذه العلوم، حتى صار مكتسلا في الدين، واصبحا مثالا في معرفة علم الكلام على طريقة اهل السنة والجماعة فمن وصل الى مقامها لا يلام عليه النظر في كتب الفلسفة، ولا يمنع بل هو مثاب مأجور »⁽⁷⁹⁾ ثم ان الغزالي تعمق فعلا في علوم الفلسفة، ودرسها، وألف فيها مقاصد الفلاسفة الذي يقول فيه « اما بعد... فاني التمسيت كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة، وتناقض ارائهم، ومكان تليسهم واغوائهم، ولا مطمع في اسعافك الا بعد تعريفك مذهبهم، واعلامك معتقدهم. فان الوقوف على فساد المذاهب قبل

(78) الطائفي آراء 1 : 12.

(79) السبكي : معيد النعم 101 — 102، انظر كذلك النشار : مناهج 225 — 226.

الاحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال. فرأيت أن أقدم على بيان تهاافتهم كلاماً وجيزاً، مشتتلاً على حكاية مقاصدهم في علومهم : المنطقية، والطبيعية، والالهية، من غير تمييز بين الحق منها والباطل. بل لا أقصد الا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل، بذكر ما جرى مجرى الحشو، والزوائد الخارجة عن المقاصد. وأورده على سبيل الاقتصاص، والحكاية، مقروناً بما اعتقدوه أدلتهم،⁽⁸⁰⁾ ثم يقول : « وهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم المنطقية، والالهية، والطبيعية، من غير اشتغال في تمييز الفث من السمين، والحق من الباطل، ولنفتح بعد هذا بكتاب « تهاافت الفلاسفة » حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء⁽⁸¹⁾ ».

وأما قضية توهية الاحاديث الواردة في الاحياء، فالسبكي يقول بأن الغزالي لم يكن له في الحديث يد باسطة، وعامة ما في الاحياء من الاخبار، والاثار، مستمدة من كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء. ولم يحاول الغزالي اسناد حديث واحد، وقد اعتنى بتخريج احاديث الاحياء بعض اصحابنا، فلم يشذ عنه الا اليسير. من ذلك ما اورده من قص الاظافر⁽⁸²⁾ فهو ليس بحديث بل قولة تروى عن علي كرم الله وجهه. وليس في ذلك كبير أمر، ولا مخالفة شرع. والسبكي ها هنا عوض ان يتحدث بموضوعية عن عدم دقة الغزالي في روايته للاحاديث التي استدل بها في الاحياء، يقول : وليس في ذلك كبير امر، ولا مخالفة شرع⁽⁸³⁾. مع ان الورع

(80) الغزالي : مقاصد الفلاسفة 10.

(81) الغزالي : مقاصد الفلاسفة 17.

(82) يقول الغزالي « ولم أر في الكتب خبراً مروياً في ترتيب قلم الاظافر، ولكن سمعت انه صلى الله عليه وسلم بدأ بمسحته اليمنى وختم بإبهام يده اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر الى الإبهام، الغزالي : الاحياء 1 : 146. ويضيف العراقي بأن «حديث البداية في قلم الاظافر بمسحة اليمنى والختم بإبهامها وفي اليسرى بالخنصر الى الإبهام لم أجد له أصلاً، وقد أنكره أبو عبد الله المازري في الرد على الغزالي. العراقي 1 : 146.

(83) في رد السبكي على الطرطوشي يقول «وأما الموضوعات في كتابه فليت شرعي أمر واضعها حتى ينكر عليه. السبكي 4 : 128.

يقضي التحري في الرواية حتى لا ينسب للنبي ﷺ الا ما صدر عنه. والتشديد في الوعيد في التساهل في امر الحديث مشهور. وأما قضية من مات بعد بلوغه، ولم يعلم ان الباري قديم مات مسلماً اجماعاً، فان السبكي⁽⁸⁴⁾. يفرق بين من استحضر بذهبه صفة القدم ونفاها عن الباري، واوجيها منفية، او شك في انتفاها كان كافراً، وبين الساذج من مسألة القدم الخالي الذهن من مدلولاتها، ونتائج عدم اعتقادها، فهو الذي ادعى الغزالي اجماعاً على ايمانه.

وأما مسألة أن في علوم الغزالي هذه ما لا يسوغ ان يودع في كتاب، فلان للعلوم دقائق نهى العلماء عن الافصاح بها خشية على ضعفاء الخلق، وأمور اخرى لا تحيط بها العبارة ولا يعرفها الا اهل الذوق. وماذا يقول المازري فيما اخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابي الطفيل⁽⁸⁵⁾ سمعت علياً رضي الله عنه يقول حدثوا الناس بما يعرفون اتحبون ان يكذب الله ورسوله⁽⁸⁶⁾.

(84) السبكي 4 : 128.

(85) ورد الحديث في البخاري. كتاب العلم باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفتهموا، وقال علي، حدثوا الناس بما يعرفون اتحبون أن يكذب الله ورسوله. ومن طريق آخر حدثنا عبيد الله بن موسى عن معروف بن خربوذ عن الطفيل عن علي بذلك. البخاري 1 : 41 ط. اسطنبول. انظر كذلك المعجم 1 : 434.

(86) نفس المصدر السابق والصفحة.

المَازِري وإِمام الحَرَمين

I

لعل قضية اختلاف المازري مع الامام الغزالي تجرنا الى استعراض خلاف آخر بين المازري وامام الحرمين الجويني، وهي تدخل في نطاق النقاش العام الذي أثير بين علماء المشرق وعلماء المغرب.

لقد كثر المتقلدون والمعارضون لامام الحرمين، وكل عارضه من زاوية، فهذا الذهبي⁽¹⁾ يشير الى تبحره في الفقه، وعدم درايته للحديث، ذكر في كتاب البرهان حديث معاذ في القياس فقال : هو مدون في الصحاح، متفق على صحته. ويرد الذهبي على هذا الادعاء بقوله : وأتى له في الصحة، ومداره على الحرث بن عمرو، وهو مجهول عن رجال من أهل حمص، لا يدري من هم عن معاذ انتهى. ويرد السبكي⁽²⁾ بان

(1) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايمازين عبد الله التركماني الأصل، الفاروقي، الذهبي، الشافعي، 1274/673 بدمشق. 1348/748 بنفس المكان، من تصانيفه تاريخ الاسلام، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، طبقات الحفاظ، تجريد الأصول في أحاديث الرسول، والمشته في أسماء الرجال. العبر في خبر من غير السبكي 5 : 216، ابن حجر الدرر 3 : 426 — 427 عدد 3413.

(2) أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام الأنصاري، الشافعي، السبكي، 1327/727 بالقاهرة 1370/771 بدمشق. اجاز له ابن شحنة، ويونس الديوبسي، وسجع على يحيى ابن المصري، وعبد المحسن الصابوني، وابن سيد الناس وقرأ على المزري، ولأزم الذهبي. من تصانيفه شرح مختصر ابن الحاجب، ومنهاج البيضاوي، طبقات الشافعية الصغرى والوسطى والكبرى. وولي دار الحديث الأشرافية ابن حجر : الدرر 3 : 39 — 41 عدد 2547، ابن الصمد 6 : 221 — 222.

اتهم امام الحرمين في الحديث اساءة على مثل هذا الامام، وقد ذكر عبد الغافر اعتماذه الاحاديث في مسائل الخلاف، وذكره الجرح والتعديل فيها، وعبد الغافر اعرف بشيخه من الذهبي. ومن يكون بهذه المثابة كيف يقال عنه : لا يدري الحديث وهب انه زل في حديث أو حديثين أو أكثر، فلا يوجب ذلك أن يقال : لا يدري الف (3) وما هذا الحديث وحده ادعى الامام صحته وليس بصحيح. بل قد ادعى ذلك في احاديث غيره، ولم يوجب ذلك عندنا الغض منه ولا انزاله عن مرتبته الصاعدة فوق افاق السماء (4). ثم الحديث رواه ابو داود، والترمذي، وهما من دواوين الاسلام، والفقهاء لا يتحاشون من اطلاق لفظ الصحاح عليهما، لا سيما سنن ابي داود (5). والذهبي ينقل بعد ذلك كلمة المازري في شرح البرهان، في قول الجويني : الله يعلم الكليات لا الجزئيات، وددت لو محتوها بدمي، وكلمة ابن دحية (6) في قوله : كلمة مكذبة للكتاب والسنة يكفر بها، هجره عليها جماعة، وحلف القشيري (7) لا يكلمه

- (3) السبكي 3 : 261.
- (4) تودنا من السبكي مثل هذه المواقف فهو يخلط بين شخصية العالم وعلو شأنه، وقده في بعض النقائص التي بدت منه، وخاصة قضية الحديث التي اشتهر عن كثيرين عدم تخريجها عن أصولها. ففضلة العالم لا تمنع من انتقاده عندما يراد في الحديث مثلاً، وشخصيته العلمية لا تخدم فيها نقائص يمكن تلافيها. أما هذا الاستخفاف الذي يديه السبكي في قوله، وما هذا الحديث وحده ادعى الامام صحته وليس بصحيح؛ فهو الغير معقول وكأن أقواله تروحي لنا بعدم انتقاد هذه الطبقة من العلماء مهما كانت زلتهم.
- (5) السبكي 3 : 261.
- (6) أبو الخطاب مجد الدين عمر بن الحسن بن علي بن محمد بن فرج بن خلف بن دحية الكلبي الاندلسي الظاهري المذهب، 1149/544 — 1235/633. محدث، حافظ، لغوي، رحال، استوطن بجاية، وولي قضاء دانية مرتين، ورحل الى تلمسان، وحدث بترنس من تصانيفه : الاعلام المبين في المناضلة بين أهل صفين، التبراس في تاريخ خلفاء آل عباس، العلم المشهور في فضائل الامام والشهورة، المغرب من اشعار أهل المغرب. ابن خلكان 3 : 448 — 450 عدد 497.
- (7) أبو القاسم زين الاسلام عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد النيسابوري، القشيري، الشافعي. 986/376 — 1073/465. سمع الحديث من أبي الحسين الخضفاف، وأبي نعيم الاسفراييني، وأبي بكر بن عبدوس المزكي، والحاكم، وابن

بسيها مدة فجاور وتاب. ويرد السبكي بأن ما وقع في البرهان في اصول الفقه شيء استطرده القلم ففهم منه المازري غير المقصود. واما مقالة ابن دحية فيوافق عليها السبكي، غير أنه عوض ان يقتصر عليها، يغير مسلك النقاش، ويهاجم ابن دحية، ويقول : انه متهم بالوضع على رسول الله ﷺ فما ظنك بالوضع على غيره والذهبي نفسه معترف بانه ضعيف، وقد بالغ في ترجمته في الارزاء عليه، وتقرير انه كذاب (8).

ويرد السبكي على قول ابن دحية ان القشيري هجره من اجل الكلمة، بان القشيري من اعظم الناس تقديراً للامام. ونقل فيه القولة المشهورة : لو ادعى النبوة لاغناه كلامه على اظهار المعجزة (9).

واذا كان رد السبكي على الذهبي وابن دحية فيه من المساواة والغيب الشيء الكثير، فان رده على المازري، او النقاش الذي فتحه معه ألبين والطف، وان كان فيه بعض الغمزات واللمزات.

يصف السبكي كتاب البرهان لامام الحرمين بانه لغز الامة، وضعه الامام في اصول الفقه على اسلوب غريب، لم يقتد به احد، وسماه لغز الامة و لما فيه من مصاعب الامور، وانه لا تخلو مسألة عن اشكال، ولا يخرج الا عن اختيار يخترعه لنفسه، وتحقيقات يستبد بها (10) ورغم ان الكتاب من مفاخر الشافعية لم يشرحه واحد منهم الا مواضع يسيرة تكلم عنها ابو المظفر السمعاني (11) في كتاب القواطع، وشرحه ابو

- فورك، وروى عنه ابن عبد السنم وأبو عبد الله المغراوي وعبد الجبار الخوري. من تصانيفه التيسير في التفسير، حياة الارواح والدليل الى الطريق الصالح، الرسالة القشيرية في التصوف الفصول في الاصول، واربعمون حديثاً. السبكي 3 : 243 — 248، ابن كثير 12 : 107، القفطي : انباه الرواة 2 : 193 عدد 406.
- (8) السبكي 3 : 262.
- (9) السبكي 3 : 262.
- (10) نفس المصدر 3 : 264.
- (11) وأبو بكر محمد بن أبي المظفر منصور السمعاني. فقيه، محدث، حافظ. زاد على اقرانه وأهل عصره في علم الحديث ومعرفته الرجال، والاسانيد وحفظ المتن. صنف في الحديث تصانيف كثيرة. ولد سنة ست وستين واربعمائة، وتوفي بمرور يوم الجمعة ثاني صفر سنة عشر وخمسمائة وله ثلاث وأربعمون سنة والله أعلم ابن هداية 72 — 73.

عبدالله المازري شرحا لم يتمه، وسماه ايضاح المحصل من برهان الأصول⁽¹²⁾. ووضع عليه مشكلات، وشرحه ايضا ابو الحسن الانباري من المالكية. ثم جاء شخص مغربي يقال له الشريف ابو يحيى وجمع بين الشرحين.

ويتابع السبكي حديثه عن هؤلاء الذين اشتغلوا بالبرهان بين شارح ومعلق وجامع، وينتهم بالمتحاملين على الامام من جهتين : الأولى ان المغاربة يستصعبون مخالفة ابي الحسن الاشعري، وامام الحرمين لا يتقيد بالاشعري، ولا بالشافعي خاصة في البرهان، وانما يتكلم حسب تفكيره واجتهاده، وربما اتى بعبارة فضيحة عالية، فلا يتحمل المغاربة ان يقال مثلها في حق الأشعري.

الوجه الثاني الدافع لتحامل المغاربة على امام الحرمين انه ربما نال من الامام مالك في المصالح المرسله وقال : ان مالكا كثيرا ما يبنى مذهبه على المصالح، وقال انه يقتل ثلث العامة لمصلحة الثقلين. والمصالح قسموها باعتبار شهادة الشرع لها الى : مصالح معتبرة من الشارع، قد عرف اعتبارها لها، ومصالح ملغاة من الشارع، قد عرف اهداره لها وبقي في القسم الثالث هو المصالح التي لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا الغاء، بل أنه قد ارسلها، وتركها دون شهادة لها بشيء⁽¹³⁾ وهي التي سميت بالمصالح المرسله وحسب القرافي هي حجة عند مالك، واستدل على حجيتها القرافي بأمور، مثل كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه امر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شوري، وتلويين الدواوين، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذ السجن، وتوسعة مسجد رسول الله ﷺ في عهد عثمان، وتجديد الاذان في الجمعة بالسوق، فعلة عثمان، ثم نقله هشام ابن عبد الملك⁽¹⁴⁾.

- (12) يذكر المازري نسخ الكتاب في شرحي الثقلين ويسميه بكشف المحصل عن برهان الأصول وعبارته هي : «ذكرنا حكمها في كتابنا المترجم بكشف المحصل من برهان الأصول». المازري : شرح الثقلين مخط 184/12209 ب.
(13) انظر الامدي 4 : 215، القرافي : التقيح 2 : 210، جيب 2 : 209، الخولي 77.
(14) انظر النير : المنهل نوفمبر 79 ص 19.

واذا كان بعضهم يشك أو يوهن القول بقول مالك بالمصلحة المرسله⁽¹⁵⁾ فان المازري يصحح النقل ويقول ما قاله الجويني عن مالك صحيح⁽¹⁶⁾.

واما قضية قتل الثلث لاصلاح الثقلين، فقد حكى الجويني ان مالك يقول بها، واعتبار ان المازري قال : ما نقله الجويني عن مالك صحيح هو راجع للمصالح المرسله لا لمبدأ قتل الثلث لاصلاح الثقلين، الذي لم يقل به مالك، وما نقله الجويني لم يقل به احد من علماء المذهب المالكي. ولعل القضية ترجع الى القرعة في الرمي في البحر عند الخوف من الغرق، وتترس الكفار بأسرى المسلمين في حربهم، وعلمنا ان لم نرم الترس استأصلوا المسلمين⁽¹⁷⁾ وهي مسائل كثر الخلاف فيها وهي ترتبط بالمصالح المرسله ولا علاقة لها بمبدأ قتل الثلث لاصلاح الثقلين. ورغم هذا الاختلاف العميق، فان المغاربة يعترفون بعلو قدره واقتصارهم في علم الكلام على كتبه ونهتهم عن كتب غيره⁽¹⁸⁾.

وبعد هذه المقدمة في بيان اسباب الخلاف بين امام الحرمين وبعض شراحه، ينوه السبكي بالجويني، ويذكر جهوده في نصرته الدين، غير أن المازري فهم ان امام الحرمين انكر على الباري العلم بالجزئيات، وافرط في التغليظ عليه، واشيع القول في تقرير احاطة العلم القديم بالجزئيات، ولا حاجة به اليه، فان احدا لم ينازعه فيه وانما لم يفهم المازري كلام الامام ولو كان الامام على هذه العقيدة لما صنف النهاية في الفقه⁽¹⁹⁾، وفيه جزئيات لا تنحصر⁽²⁰⁾، وهذا كتاب الشامل⁽²¹⁾ للامام في مجلدات

- (15) انظر جيب 209، الخولي 734 - 736.
(16) النير المنهل، نوفمبر 1979 ص 19.
(17) انظر جيب 2 : 209، النير المرجع السابق.
(18) السبكي 3 : 264.
(19) نهاية المطلب في دراية المذهب. خليفة 2 : 1990.
(20) السبكي 3 : 265.
(21) نشر الكتاب بتحقيق الاساتذة علي سامي النشار وفيصل بدوي وعون وشهير محمد مختار، الاسكندرية 1969.

عدة في علم الكلام والمسألة المذكورة حقها ان تقرر فيه لا في البرهان. وقبل الرد على كلام المازري يقرر السبكي انه بحث في كتب امام الحرمين الكلامية فوجد احاطة علم الله تعالى بالجزئيات امر مفروغ منه⁽²²⁾. على أن المازري مع هذه المؤاخذة لم يتجاوز الحدود، ولم يهاجم امام الحرمين مهاجمة الذهبي، بل اعتذر وأبرز خصال الامام، وآثاره في الدفاع عن الاسلام، وهذه عبارته «وددت لو محوت هذا من الكتاب براء بصري لان هذا الرجل له سابقة قديمة وآثار كريمة في عقائد الاسلام، والذب عنها، وتشديد لها، وتحسين العبارة عن حقائقها، وإظهار ما أخفاه العلماء من أسرارها. ولكنه في آخر امره ذكر أنه خاض في فنون من علم الفلسفة وذكر أحد أيتها فان ثبت هذا القول عليه، وقطع باضافة هذا المذهب في هذه المسألة اليه، فانما سهل عليه ركوب هذا المذهب ادمانه النظر في مذهب اولئك. ثم قال : «ومن العظيمة في الدين ان يقول مسلم ان الله سبحانه تخفى عليه خافية الى قوله : والمسلمون لو سمعوا احدا يوح بذلك لتبرؤا منه، وأخرجوه من جملتهم الى قوله : ان كان خطائي مع موحد مسلم يقول له : الا زعمت ان الله سبحانه تخفى عليه خافية، او يتصور العقل معنى او ثبت في الوجود صفة او موصوف، او عرض او جوهر او حقائق نفسية او معنوية، وهو تعالى غير عالم به، فقد فارق الاسلام. وان كان كلامنا مع ملحد فرد عليه بالادلة العظيمة⁽²³⁾. على أن السبكي وان كان يظهر الاحترام للمازري، وينوه بمكانته في العلم والدين، الا أن طريقته في فهم النقاش بين امام الحرمين ومتفقيهه، على ان فيه دس، وحقد، جعله يخرج عن الموضوعية، ويتهم الناس ببدون تمييز. فعبارة المازري عنده تدل على أنه لم يفهم كلام الامام، أو فهمه وقصد التشنيع، وخاصة عندما نسب لامام الحرمين اعتقاد الفلاسفة، وان الله سبحانه وتعالى تخفى عليه خافية، أو أن العقل يتصور معنى، والله

(22) السبكي 3 : 265.

(23) السبكي 3 : 269 — 270، مقول من شرح البرهان للمازري.

عالم به، او ثبت في الوجود صفة او موصوف او جوهر او عرض او حقائق نفسية او معنوية والرب غير عالم به، او أنه لا يعلم الجهات الا على الوجه الكلي الذي هو مذهب الفلاسفة. ثم ان المازري ومن تبعه من شراح البرهان، اخذوا في تقرير مسألة العلم بالجزئيات، وكان الأولى صرف العناية الى فهم كلام الامام لا توضيح ما لا يخفى على الامام وغيره⁽²⁴⁾. واعتاد المازري بأنه خاض في علوم الفلسفة، عنده أشد من الذنب⁽²⁵⁾. وأخيرا يصرح ان سبب اطنابه هو «وقد اطلنا في الكلام في هذه المسألة ولولا يستعيب السفهاء على هذا الامام⁽²⁶⁾» ويبدو ان نوازع نفسية دفعت السبكي لهذا التطويل ولعل أهمها استئصال ان يتقد امام من ايمة الشافعية من طرف عالم مالكي مغربي، وهو مشهور بتحامله على المالكية وتعصبه للشافعية⁽²⁷⁾. ثم ان النقد التريه يقتضي ان نجد اعذارا للمازري الذي اطلع على البرهان، ولم يعرف الشامل، الذي رد بنصومه السبكي على انتقادات المازري وكان من حق السبكي ان يشكر المازري الذي لم تكفه مجهوداته في حل مشاكل المذهب، ففقرغ لشرح كتاب معتقد في الاصول لامام من ايمة الشافعية. ثم ان الموضوعية هي الاطار الذي يجب ان تبحث في ضوئه قضايا علم الكلام، اما التشنيع والرمي بالجهل فلا دخل له في مبدا النقاش والمناظرات التي كانت تدور في كل حوارات العالم الاسلامي. لهذا بقدر ما افادنا السبكي بنقله لفقرات من كتاب مفقود للمازري، وتعمقه في بحث قضايا كلامية، بقدر ما استغرنا لما صدر عنه من عبارات نائية، لا تليق بمقامه كعلم من اعلام الشافعية، ولا بمقام ابي عبد الله المازري رحمة الله عليهم.

(24) السبكي 3 : 270.

(25) نفس المصدر 3 : 273.

(26) نفس المصدر 3 : 274.

(27) انظر الراعي 299.

دفاع السبكي عن الجويني

II

لقد فهم المازري عن الجويني انه ينكر العلم بالجزئيات، فأفوط، وأنشيع القول في تقرير احاطة العلم القديم بالجزئيات. ويرد السبكي بقوله : « ولا حاجة به إليه فإن أحدا لم ينازعه فيه، وانما هو تصور أن الامام ينازعه فيه ومعاذ الله أن يكون ذلك »⁽¹⁾.

« ويظهر أن مقالة المازري في امام الحرمين كانت محل نقاش، بين السبكي وأحد شيوخه، الذي يشير اليه بكلمة الامام⁽²⁾ في قوله : « ولقد سمعت الشيخ الامام غير مرة يقول : لم يفهم المازري كلام الامام، ولم أسمع منه زيادة على هذا، وقلت أنا له رحمه الله اذ ذاك لو كان الامام على هذه العقيدة، لم يحتاج الى أن يدأب نفسه في تصنيف النهاية في الفقه، وفيه جزئيات لا تنحصر، غير معلق على هذا التقرير عنده بها، وقلت له أيضا : هذا كتاب الشامل للامام في مجلدات عدة في علم الكلام، والمسألة المذكورة حقها أن تقرر فيه، لا في البرهان، فلم لم يكشف عن عقيدته فيه، فأعجبه ذلك »⁽³⁾ وبعد هذا التمهيد يدخل السبكي في

(1) السبكي 3 : 264.

(2) لم يقع التوصل لمعرفة شيخ السبكي هذا الذي لقبه بالامام.

(3) نفس المصدر 3 : 264 — 265.

صميم المسألة فيقرر أنه نص عن كلام الجويني في كسبه الكلامية فوجد احاطة علم الله عنده بالجزئيات امرا مقروغا منه، وأصلا مقورا، يكفر من خالفه فيه وهذه مواضع من كلامه قال في الشامل : في القول في اقامة الدلائل على الحياة والعلم بعد أن قرر اجماع الأمة على بطلان قول من يثبت علمين قديمين ما نصه : فلم يبق الا ما صار اليه أهل الحق من اثبات علم واحد قديم متعلق بجميع المعلومات انتهى. ثم قال : فان قال قائل : اذا جوزتم أن يخالف علم القديم العلم الحادث ولم تمنعوا أن يتعلق الواحد بما لا يتناهى، ومنتم ذلك في العلم الحادث ثم قال: فأما الدلالة دلت على كون القديم عالما بجميع المعلومات. ثم قال — فان قيل : ما دليلكم على وجوب كونه عالما بكل المعلومات، ولم تتكروا على من يأتي ذلك قلت : قد تدبرت كلام المشائخ في كتبهم، ومصنفاتهم، وأحطت في غالب ظني بكل ما قالوه. وذكر طريقة ارتضاها في الدلالة على ذلك، وختمها بما نصه فهذه هي الدلالة القاطعة على وجوب كون الاله سبحانه عالما بكل المعلوم. انتهى.

واذا تقرر هذا وهو القطع بأن امام الحرمين معترف باحاطة العلم بالجزئيات فان ما ورد في البرهان وهو قوله : العالم من يدعو الواضح واضحا، والمشكل مشكلا عبارة صعبة مشكلة بحيث أبهم أمرها على المازري، مع فرط ذكائه، وتضلعه بعلم الشريعة، لم يفهم ايراد الامام وأن كلامه المشار اليه مبني على احاطة العلم القديم بالجزئيات، فكيف يؤخذ منه خلافة(4).

كل جنس، وزعم أنها منحصرة. وقال المقتصدون لا ندري انها منحصرة، ولم ينو مذهبهم على بصيرة وتحقيق. والذي اراه قطعاً انها منحصرة فانها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم منها بأحاد على التفصيل، وذلك مستحيل، فان استكر الجهلة ذلك وشمخوا بأنوفهم، وقالوا : الباري تعالى عالم بما لا يتناهى على التفصيل، سفهنا عقولهم، وأحلنا تقرير هذا الفن على أحكام الصفات، وبالجملة علم الله تعالى ان تعلق بجواهر لا نهاية لها، فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير تعرض لتفصيل الاحاد مع نفي النهاية، فان ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود، يحيل وقوع تقارير غير متناهية في العلم، والاجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال الكلام عليها، فانها متباعدة بالجواهر، وتعلق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية محال، واذا لاحت الحقائق فليقل الأخرق بعدها ما شاء(5).

والسبكي بعد عرضه لكلام الجويني في البرهان، يأخذ في التحليل والشرح، فيقرر أن الفرق بين امكان الشيء في نفسه، وهو كونه ليس بمستحيل، وعبر عنه بالجواز المحكوم به، ومثل له بجواز تحريك جسم ساكن وبين الامكان الذهني وهو الشك والتوقف، وعدم العلم بالشيء وان الشيء في نفسه مستحila، وعبر عنه بالجواز بمعنى التردد، ومثل له بالشك في تنامي الاجناس وعدم تناميها عند الشاكين، مع ان عدم تناميها مستحيل عنده واثار اليه بقوله : والذي اراه قطعاً انها منحصرة، واستدل على ذلك بأنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم بأحاد لا تتناهى على التفصيل. لان الله تعالى عالم بكل شيء فاذا كانت الاجناس غير متناهية وجب ان يعلمها غير متناهية، لانه يعلم الاشياء على ما هي عليه، وهي لا تفصيل لها حتى يعلمه على التفصيل، فالرب تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه ان مجملة فمجملة، وان مفصلة فمفصلة. والاجناس المختلفة متباعدة بحقائقها، فاذا علمها وجب ان يعلمها مفصلة متباعدة بعضها عن

بعض، وإن ذلك يستحيل فلان كل معلوم على التفصيل فهو منحصر متناه كما أن هو موجود في الخارج فهو منحصر متناه لوجوب تشخصها في الذهن كما في الخارج⁽⁶⁾.

وعلم الله سبحانه وتعالى إذا تعلق بجواهر لا نهاية لها كان معنى تعلقه بها استرساله عليها، ومعنى استرساله عليها والله اعلم هو أن علمه سبحانه وتعالى يتعلق بالعلم الكلي الشامل لها على سبيل التفصيل، فيترسل عليها من غير تفصيل الاحاد، لتعلقه بالشامل لها من غير تمييز بعضها عن بعض، وتعلقه بها على هذا الوجه، وعدم تعلقه بها على سبيل التفصيل، ليس ينقص في التفصيل فيها، مع نفي النهاية مستحيل، فإذا وجب أن تكون غير مفصلة، ووجب أن يعلمها غير مفصلة لوجوب تعلق العلم بالشيء على ما هو عليه. وقوله فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم، أي إنما تعلق علمه بها على سبيل الاسترسال، لا على سبيل التفصيل. لأن المعلوم على التفصيل يستحيل أن يكون غير متناه كما أن الموجود يستحيل أن يكون غير متناه فما ليس بمتناه يستحيل أن يكون مفصلاً متميزاً بعضه عن بعض، فإذا تعلق العلم به، وجب أن يكون معنى تعلقه استرساله عليه، لوجوب تعلق العلم بالشيء على ما هو عليه من اجمال أو تفصيل⁽⁷⁾. والخلاصة أن الجوتي بنى القضية على قواعد :

أحدها : أن الله عز وجل عالم بكل شيء الجزئيات والكليات لا تخفى عليه خافية.

الثانية : أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، فيعلم الأشياء المجملة، التي لا يتميز بعضها عن بعض مفصلة، وهذا خلاف مذهب ابن سينا حيث زعم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية إلا على الوجه الكلي وذلك كفر صريح.

(6) النقل عن السبكي بصرف. انظر 3 : 267.
(7) نفس المصدر 3 : 267.

الثالثة : أن المعلومات الجزئية المتميزة المفصلة، لا يمكن أن تكون غير متناهية تشبيها للوجود الذهني بالوجود الخارجي.

الرابعة : أن الاجناس المختلفة التي فيها الكلام متناهية بخواصها أي بحقائقها متميزة بعضها عن بعض.

فدعواه تتمثل في عدم تفصيل ما لا يتناهى، وليس في اعتقاد هذا القدر كفر، فאלله يعلم تفصيل ما يتناهى، وأما ما لا يتناهى فالعلم التفصيلي فيه جهل، وهو محال على الله تعالى. والمأزى ظنه انصرف الى أن الامام ينفي العلم بالجزئيات مع أن الحقيقة هي خلاف هذا أي التفصيل بين ما يتناهى وما لا يتناهى الذي لا تفصيل فيه⁽⁸⁾.

عياض :

لم تذكر المصادر شيئا كثيرا عن علاقة عياض بالغزالي، أو موقفه من كتاب الاحياء، وما وجد يعبر عن اعتدال عياض⁽⁹⁾ وتقديره واحترامه للغزالي، ينقل ابنه : واخيرني ابن عمي ابو عبدالله الزاهد — رحمة الله عليه — قال لي : تذاكر يوما عني يريد أبي رضي الله عنه — مع شيخه أبي محمد بن منصور كتاب الاحياء لابي حامد، فقال أبي : رحمة الله عليه — لو اختصر هذا الكتاب، واقتصر على ما فيه من خالص العلم لكان كتابا مفيدا، فقال له أبو محمد بن منصور : فاختصره اذا، فقال له أبي : انت اخلق لذلك فقال له أبو محمد : أحق يا أبا الفضل ؟ لن لم تختصره فما في بلدنا من يختصره⁽¹⁰⁾.

ولا نعلم المصادر التي اعتمدها الشيخ مرتضى الزبيدي في شرحه للاحياء حين عدّ القاضي عياض ممن افنى بحرق الاحياء، وسنه حين ذاك سبع وعشرون سنة.

(8) نفس المصدر 3 : 268 — 269.
(9) ابن عياض : التعريف 106 — 107.
(10) ابن عياض : التعريف 106 — 107.

وأما ما أورده الشعرائي (11) في طبعاته ان القاضي عياض مات فجأة في الحمام يوم دعا عليه أبو حامد الغزالي رضي الله عنه، اذ بلغه انه أفتى بحرق كتاب الاحياء، فهو يدخل في نطاق اضعاء جانب القداسة والعظمة على شخصية أبي حامد الغزالي، وان كان ذلك على حساب اختلاق الاحداث غير المناسبة للتسلسل التاريخي، ضرورة ان احراق الاحياء كان سنة 503 / 1110 و وفاة القاضي عياض كان سنة 544 / 1147.

وعلى نقيض ما أورده ابن القاضي عياض، يورد الذهبي في سير النبلاء نصا مأخوذا من معجم أبي علي الصديقي (12) للقاضي عياض جاء فيه : « والشيخ ابو حامد ذو الانباء الشيعية والتصانيف العظيمة، غلا في طريقة التصوف، وتجرد لنصرة مذهبهم، وصار داعية في ذلك وآلف فيه تأليف مشهورة، أخذ عليه فيها مواضع وساعات به ظنون أمة والله أعلم بسرّه ونفذ أمر السلطان عندنا بالمغرب، وفتوى الفقهاء باحراقها، والبدع عنها، فامتثل ذلك. مولده سنة خمسين وأربعمائة و قلت : (أى الذهبي) ما زال العلماء يختلفون، ويتكلم العالم في العالم باجتهاده، وكل منهم معذور

(11) أبو الموهب أبو عبد الرحمن عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد بن محمد ابن موسى الشعرائي 1493/898، 1565/973. فقه أصولي، محدث، صوفي. ولد في قلقيند بمصر وتوفي بالقاهرة من تصانيفه : الجوهر المصون والسرّ المرقوم فيها تتجّه الخلوة من الأسرار والعلوم، الدرر المشورة في زيد العلوم المشهورة، لواقع الأنوار في طبقات الأخيار، المقدمة الحوية في علم العربية، شرح جمع الجوامع للسبكي ابن العماد 372 : 8، كحالة 6 : 218. راجع هاشم 2 : ص 33.

(12) أبو علي الحسين بن محمد بن فيرة بن حيون المعروف بابن سكرة الصديقي 1062/454، 1120/514. فقيه، محدث، سمع من أبي العباس بن دلهات وطائفة وحجّ سنة إحدى وثلاثين وأربع مائة. وسمع ببغداد عن مالك البانياسي وأخذ التليقة الكبرى عن أبي علي الشاشي وأخذ بدمشق عن الفقيه نصر المقدسي وقد أكره على القضاء فوليه ثم اخفى حتى اغني واستشهد في مصاف قتلة وكتاب المعجم في أصحاب أبي علي الصديقي هو من وضع ابن الأبار البلسي أكمل به كتاب القاضي عياض في شيوخ استاذ الصديقي. ابن العماد 4 : 43.

مأجور، ومن عاند وخرق الاجماع فهو مأزور، والى الله ترجع الأمور (13).

ويقدر ما كان الموقف الأول لعياض معتدل اتصف الموقف الثاني بالشناعة، وهو ما دعا أنصار أبي حامد الغزالي كالشعراني، لشن حملة ضد القاضي عياض، والنشفي فيه، وجعل موته استجابة لدعاء الغزالي عليه.

ابن العربي :

ان العلاقة بين الغزالي وأبي بكر بن العربي تتسم بطار خاص، فهي علاقة تلمذة، زادتها توثقا السفارة السياسية، التي صاحب فيها أبو بكر ابن العربي والده لبلاد المشرق سنة 1092/485 (14). كان لقاءه به في آخر مراحل حياته الروحية، وهي الفترة التي دخل فيها الغزالي مرحلة التصوف ابتداء من سنة 1093/486. لقيه ببغداد في جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمائة و قد كان راضي النفس بالطريقة الصوفية من سنة ست وثمانين (15)، الى ذلك الوقت نحوا من خمسة أعوام، وتجرد لها، واصطحب مع العزلة، ونبد كل فرقة، ففرغ لي بسبب بيتاه في كتاب ترتيب الرحلة. فقرأت عليه جملة من كُتبه، وسمعت كتابه الذي سماه بالاحياء لعلوم الدين، فسأله سؤال مسترشد عن عقيدته المستكشف عن طريقته، لأقف من سر تلك الرموز، التي أوما إليها في كُتبه، على موقف تام المعرفة وطلق يجاوبني بأجوبة التأهيج لطريق التسديد للمريد، لعظم مرتبته، وسمو منزلته، وما ثبت له في القوس من تكرمه (16) .

ومكان اللقاء هو رباط أبي سعد ازاء المدرسة النظامية، ويعبر عنه ابن العربي بطريقة أخرى فيقول « ورد علينا وانشمد — يعني الغزالي — فنزل برباط أبي سعد (17) بازاء المدرسة النظامية، معرضا عن الدنيا. مقبلا على

(13) بدوي : مؤلفات 531.

(14) ابن بشكوال 2 : 590 . ط. القاهرة.

(15) يدل السياق على أن الغزالي فارق النظامية واشتغل بالتصوف منذ سنة 1093/486. خلافا لبعض الباحثين الذين يفترضون سنة 1095/488. انظر الطائي : آراء 1 : 52.

(16) الطائي : آراء 2 : 31.

(17) Bouyges, 4, Note.

الله تعالى، فمشتينا اليه، وعرضنا أمنيته عليه، وقلت له : أنت ضالنا التي كنا نشتد، وامامنا الذي به نسترشد. فلقينا لقاء المعرفة، وشاهدنا منه ما كان فوق الصفة(18) .

على أن ابن العربي حينما يتحدث عن اتصاله بالغزالي، كان يقصد دائما لقاءات الاستفادة، والأخذ، والتلقي. والحال أن المهمة السياسية التي سافر من أجلها مع أبيه اقتضت اتصالات أخرى، تخضعت عنها أفكار طيبة عن كل من الأب وابنه. برزت في رسالة الغزالي ليوסף ابن تاشفين، التي أوردها أبو بكر ابن العربي في كتابه ترتيب الرحلة، والتي أشار فيها الغزالي لابن العربي، وأخذ عنه من العلوم، حين تردده عليه، ما لم يأخذه غيره، مع قصر المدة ووصفه بانقاد القريحة، والذكاء وما يخرج من العراق إلا وهو مستقل بنصيبه، حائر قصب السبق بين أقرانه. ومثل هذا الوالد والولد. خصّا بالآكرام في الوطن، وقد تميزا بمزيد التوفيق من الأعيان في الغربة، والله يحفظ من حفظهما، ويرعى من رعاهما فرعاية أمثالهما من أدب الدين، المعينة على أمر المسلمين.(19)

وهذا الاعتبار ثبت تلمذة أبي بكر ابن العربي للغزالي، وأخذ عنه كثيرا من كتيبه، واشاعتها بالمغرب. وقد استغل ابن العربي عدة فرص، لذكر تنف مما كان يجري في حلقات شيوخه، وتوجهه له بالأسئلة الصعبة، التي لا يستطيع الجواب عنها سواه. من ذلك سؤاله عن قول النبي ﷺ في صلاة الكسوف : « رأيت الجنة فتناولت منها عبقودا، فلو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا(20) » فكيف يكون صفة دوام أكله ووجوده هل كان كلما أكل منه جزء خلفه آخر، وإن افيت حبة أبعث أخرى ؟ فقال، وكتب بخط يده : ثمار الجنة غير مقطوعة ولا ممنوعة، والمعنى في الحديث : أن ثمار الجنة إذا تعلقت بها آمال الناظرين، أو قابلتها أبصارهم،

- (18) المقرئ : نفع : 2 : 33، أزهار : 3 : 91.
(19) الطائي : آراء : 1 : 53.
(20) نفس المصدر.

حدثت أمثالها في نفوسهم، حدوث أمثال المرآئي في المرأة، وأعيان المرآئي لم تبدل ذواتها، ولازمت مكانها(21). كذلك سؤاله دانشمند عن الرجل يرى النبي ﷺ في المنام فيقول له : كان كذا، أو فعل كذا، مما لا يوافق الحق، أو يخالف ما روى عنه، أو ما يقتضيه القياس فقال لي : ذلك لا يوجب حكما ليس يشك في حقيقة المثال، وتصديق الرؤيا. ولكن لأن الذي رأى النبي ﷺ في منامه لا يوثق به في تحصيل ما رأى، فإن المستيقظ قد يفوته التحصيل، ويذهب عنه الوعي بفغلة، أو ذهول، أو نسيان، فكيف بحال النوم؟(22).

على أن قضية الأسئلة شملت كذلك المسائل الفقهية، كسؤاله شيخه عن الذي قلده مذهباً من المذاهب الفقهية، هل يجوز له أن يأخذ في مسألة من المسائل على رأى مذهب آخر، فأجاب الغزالي بعدم الجواز. وبذلك تبيين أن الأخذ والتلقي كان مشغوعاً برغبة شديدة في توجيه الأسئلة، ومحاولة إيجاد الحلول لكل المشاكل التي اعترضت التلميذ أبان تلمذه على شيخه أبي حامد الغزالي.

وهذا الإعجاب والانبهار بشخصية الشيخ، دفع أبا بكر بن العربي لبث كتب الغزالي عن طريق التدريس، وتبيين لنا ذلك من شهادة أحد تلاميذ ابن العربي، وهو أبو بكر محمد بن خير الاشيلي اللمتوني المتوفى سنة 1179/575، حيث نص أنه روى تأليف الغزالي عن القاضي أبي بكر ابن العربي، وأبي الحسن عياد بن سرحان المعافري(23). على أن التقدير والاعجاب كان متبادلا، مما نتج عنه اعتراف الغزالي لابن العربي بأن بضاعته في الحديث مجزأة، بعد أن تفاوض معه في ضعف بعض الأحاديث التي بنى عليها تصوفه، وأشار اليه بأدب ولطف، بأن يمسك عن الحديث

- (21) الطائي : آراء : 2 : 126 — 127.
(22) الطائي : آراء : 2 : 312.
(23) ابن خير 446.

الا عما صيغ منه⁽²⁴⁾. ويبلغ هذا الإعجاب الذروة، حين يتحدث عن مكانة الغزالي في الردّ على الفلاسفة، واستعراضه لمجهودات من سبقه من العلماء «الذين لم يكلموهم بلغتهم، ولا ردّوا عليهم بطريقتهم، وإنما ردّوا عليهم وعلى اخوانهم المبتدعة، بما ذكره الله في كتابه، وعلمه لنا على لسان رسوله، فلما لم يفهموا تلك الأغراض بما استولى على قلوبهم من حد الباطل. طفقوا يهزأون من تلك العبارات، ويطنون في تلك الدلالات، وينسبون قائلها الى الجهالات ويضحكون مع أقرانهم في الخلوات» فانتدب للردّ عليهم بلغتهم ومكافحتهم بسلاحهم، والنقض عليهم بأدلتهم أبو حامد الغزالي. فأجاد فيما أفاد، وأبدع في ذلك كما أراد الله وأراد، وبلغ في فضيحتهم المراد، فأفسد قولهم من قولهم، وتبهمهم بمداهم. فكان من جيد ما أتاه، وأحسن ما رواه وأفرد عليهم فيما يختصّون به دون مشاركة أهل البدع لهم، كتابا سناه «تهافت الفلاسفة» ظهرت فيه منتهى ووضوحه في درج المعارف مرتبه، وأبدع في استخراج الأدلة من القرآن، على رسم الترتيب في الوزن الذي شرطوه على قوانين خمسة بديعة في كتاب سماه «القسطاس» ما شاء وأخذ من «مقياس العلم» عليهم طريق المنطق فرتبه بالأمثلة الفقهية الكلامية حتى محا فيه رسوم الفلاسفة، ولم يترك لهم مثالا ولا مستلا، وأخرجه خالصا عن وسائسهم، بيد أنه أدخل فيه أغراضا صوفية، فيها غلو وافراط وتوال على الشرط وانسباط⁽²⁵⁾.

على أن هذا الترابط العاطفي بين الغزالي وابن العربي، وهذه الأريحية المخلوطة بالإعجاب والاحترام والتقدير، لم تمنع أبا بكر بن العربي من الاستكثار على الغزالي حالة التبدل والتغير، التي أصبح يعيش فيها. يقول ابن العربي : «رأيت الامام الغزالي في البرية ويده عكازه، وعليه مرقعة، وعلى عاتقه ركوة، وقد كنت رأيته يبعث يمحضر مجلس درسه نحو

(24) الطائي : آراء 1 : 56.

(25) الطائي : آراء 2 : 105 — 106.

أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم، يأخذون عنه العلم قال : فنوت منه وسلمت عليه وقلت له : يا امام أليس تدريس العلم ببغداد خير من هذا قال : فظنر التي شئرا وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الارادة : أو في سماء الارادة وجنت شمس الوصول في مغارب الأصول⁽²⁶⁾.

تركت هوى ليلى وسعدى بمنزل

ونادت في الأشواق : مهلا فهذه
وعدت الي تصحيح أول منزل

غزلت لهم غزلا دقيقا فلم أجد
منازل من تهوى، رويك فانزل

لغزلي نسايجا فكسرت مغزلي⁽²⁷⁾
يعني ابن العربي اصطلم بالتغير الذي طرأ على حياة الغزالي، واعتبر حالة الاشعاع العلمي، وهو يدرس لخيرة نخبة الأمة الاسلامية في ذلك العهد، خير من هذه الانطوائية التي خسر بها الناس علما من أعلام الفكر الاسلامي، الذين يرجى منهم اصلاح الأوضاع لا الانطواء على النفس. ولقد اشتهر عن ابن العربي ذكره للمناسبات التي وقعت في حلقات شيخه الغزالي⁽²⁸⁾ وتأكيده عليها، وتباهيه بها، فكيف يحصل بعد ذلك العكس، وقد كان أبو حامد تاجا في هامة الليالي، وعقدا في لثة المعالي. حتى أوغل في التصوف. وأكثر معهم التصوف، فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بالفاظ لا تطاق. ومعان ليس

(26) الطائي : آراء 1 : 53.

(27) ابن المساد 4 : 13، ابن الجوزي المستظم 9 : 87.

(28) كحديثه عن وجود الخشني فقد ذكر انه كان يقرأ معه برباط أبي سعد على الامام الشهيد من بلاد المغرب خشني له لحية وله ثديان وعنده جارية فربك أعلم به، ومع طول للصحة عقلي الحياء عن سؤاله وبودي اليوم لو كاشفته عن حاله. ابن العربي : احكام 4: 1663، المقرئ : نفح 2 : 43.

محلها من جنسها، كما ينظر الرائي الى جسم حسن، فيقع في قلبه استحسانه، فان انطق بذلك عليه تأثر بذلك الجسم فليط به أو هلك في ذاته. ومنه قوله عليه السلام: «ان العين لتدخل القبر والجمال القدر، وقد تريد قوتها بصفاتها واستعدادها. فتعتقد انزال النيث، وانبات النبات. ونحو ذلك من معجزات خوارق للعادات. فان انطلقت به كان على نحوه، وهذه نفوس الأنبياء، وهي الآيات التي تأيدت بها أحوالهم» (30).

اعتمد ابن العربي في رده طريقة التحليل باعتماد المقدمات الموضحة، ثم استنتاج الخاتمة وهو يصرح انه رجع الى القضية متأملاً بصادق البصيرة، وعرضها على قواعد النظر في المعقول والمنقول، فتبين له «ان النفس موجودة، والبدن موجود، والروح والنفس، والقلب والحياة، الفاظ واردة في الشرع مطلقة في لسان العرب، على معاني قد عرفوها، اذ لا يصح ان يخاطبوا بما لم يفهموا، ولا ان يعبروا بما لم يعلموا، وهي بينة عند الطوائف كلها، عاقلوها ومشرعوها.

فاما البدن فمحسوس، واما القلب فمشاهد في بعض الاحوال، ولكن عند التعطل من عمله، وعند الانفصال من محله، واما الروح فمعقولة واما النفس، فاختلقت ففهم من جعلها الدم، فتكون جسماً محسوساً، ومنهم من جعلها معقولة بمنزلة الروح، وحين دارت هذه الانفاظ على ألسنة الانبياء والحكماء المتألفين عنهم دارت على رسم التوارد، فقد يعبر بالروح عن القلب، والنفس (31)، وعن القلب بهما وعن النفس والزوج، وعن الروح والحياة بهما، وقد يتعدى بهذه الانفاظ الى غير العقلاء بل الى غير الاحياء، فتجعل في كل شيء فيقال لكل شيء قلب، ونفس وروح، وحياة استعارة، فمن لم يعقل وحب الاستعمال تاه في مجاهل لا عمارة بعدها، ومن اراد ان يلبس بها وجد مجالا مشكلاً للنفس، لكثرة الاستعمال. والمعلوم في الجملة انه خلق آخر غير البدن، كما قال تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا

(30) ابن العربي : آراء 1 : 52 ، 2 : 30 — بدوى : مؤلفات الغزالي 546 — 547.

(31) الطائي : آراء 2 : 33.

لها مع الشريعة انتظام، ولا اتساق، فكان علماؤنا ي بغداد يقولون : لقد أصابت الاسلام فيه عين. فاذا ذكره جعلوه في حيز العدم، وقرعوا عليه السنن من ندم، وقاموا حتى التأسف عليه على قدم. فاذا لقيته رأيت رجلا قد علا في نفسه، ابن وقته، لا يبالى بغده ولا أمسه، فواحسرتي عليه أي شخص أقصد من ذاته، وأي علم خلط» (29).

وحيرة ابن العربي ازاء مواقف الغزالي المتناقضة جعلته يعتمد احدى رسائله، ليرد عليه ويصحح المسار الحقيقي الذي يرضاه ابن العربي، كمنهج لفهم العلاقة بين الجسم والروح. فقال لي من لفظه، وكتبه بخطه : ان القلب اذا تظهر عن علاقة البدن المحسوس، وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها بالكون معهم والصحبة لهم، ويرشد اليه طريق من النظر، وهو أن القلب جوهر صقيل، مستعد لتجلي المعلومات فيه عند مقابلتها عربا عن الحجب، كالمرآة تراثي المحسوسات عند زوال الحجب. من صلب لا انط. أو ستر من ثوب أو حائط. لكنه يراكم الآفات عليه يصدأ حتى لا يتجلى فيه شيء، أو يتجلى معلوم دون معلوم بحسب مواراة الحجاب له من ازوارار أو كثافة، أو شغف فيتحيل فيها مخيله غير متجلية. كأنه ينظر من وراء شف. ألا ترى الى النتائج اذا افلت قلبه من يد الحواس، وانفلك من أسرها كيف تتجلى له الحقائق تارة بعينها وأخرى بمثلها. قال لي : وقد تقوى النفس، ويصفو القلب حتى يؤثر في الموالم، فان للنفس قوة تأثيرية موجدة. ولكن كما قلنا، ما يتوارد عليها من شعوب البدن، وعلائق الشهوات يحول بينها وبين تأثيرها، حتى لا يبقى لها تأثير إلا في محلها وهو البدن خاصة، كالرجل يمشي في الارض على عرض شبر، ولو علا جدارا مرتفعاً، عرضه ذراع، ما استطاع ان يسط خطاه عليه، فانه يتوهم سقوطه عنه. فاذا استشعرت ذلك النفس، واستقرت عليه انقلع البدن لها، وسقط مسرعاً، وقد تقوى على أكثر من ذلك، فيكون تأثيرها في غير

(29) الطائي : آراء 2 : 107.

الإنسان من سلاية من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين (32)، فبين أن الجسم خلق، والذي وراءه خلق آخر مجاوراً له، مغايراً، وانت ترى في الجملة أن البدن صفات، وهي القدرة، والعلم والكلام، والارادة، والحياة، والسمع والبصر، فهذه الصفات السبع هي عماد التقدير، والتفكير، والايجاد والتصرف، وليس يمكن أن يقال في الحياة، أكثر من انها صفة بها يستند المحل لقبول الصفات الست وهي الروح، وهي النفس. وأرادت طائفة التشيع، أن تفرد الروح ببيان، وتخصه بنوع من البرهان حتى انتهى بهم القول، الى أن يقولوا : وما الانسان ؟

فان قيل كيف تقرب البعيد، الذي شهد الله بعبده، ولم يجعل لاحد فيه سيلاً، من بعده. فقال (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) (33)، ان أحداً من المسلمين لم يسأل رسول الله ﷺ عن الروح لعلهم بها. وذكرهم بها في كتابه الذي جاء به اليهم، وما كان لياتيهم بمجهول. ولو جاء به، ما قبله الأعراب منه. وقد كانوا يترصدون وجهاً من الطعن. فكيف اذا وجدوه يأتي بما لا يعلم ويتكلم بما لا يفهم. وانما جاءت اليهود بنادها، الى رسول الله ﷺ فسأله عنها بطنة وعادة لم تزل تتظاهر بفسادها. مقصدها ان تقول لهم النبي ﷺ : هي كذا، فيراجعونه فيه، ويجادلونه عليها. فأمره الله أن يردعهم عنها صيانة له من تشغيهم، بما لا يعلمونه ولا يفقهون اليه، ولا يحتاجونه حتى قالت جماعة : انه كان من وصفه في التوراة، انه لا يجب عن هذا السؤال، وهذا وان لم يرد في الصحيح لم يبعد لانه من صفات العقلاء فكيف بالانبياء، أن لا يتكلموا في فضول ولا يخوضوا في غير تحصيل. ولا يجوز هذا مع من يقصد التشيع والتضليل وانت

(32) المؤمنون 14.

(33) الاسراء 85.

ترى، ما انتهى الفضول بعلمائنا في تعرضهم لحد العلم، ان بلغ القول فيه مع الخصوم، الى عشرين عبارة ليس منها حرف يصح. وانما هي خيالات. والعلم لا يقتض بشيكة الحد. واذا لم يعلم العلم فماذا يطلب او الى أي شيء وراءه يتطلع (34) ؟

فاذا لم تستقر او لم تتحدد حقيقة القلب، وعلاقته بالنفس والروح، ولا تبين الحد الفاصل بين حقائق هذه الاشياء. فكيف تقول : ان القلب اذا تظهر عن علاقة البدن المحسوس، وتدعي انه يعلم المخلوقات، ويؤثر في الاراضين والسموات، وانت لا تعلم حقيقة ولا حده، ولا الفرق بينه وبين الروح والنفس.

واما الاشارة الى تجرد النفس أو القلب عن علائق المحسوسات، ليرتقى الى المعقولات، فمسي ان يكون ذلك اذا مات، فأما مع الحياة فيبعد ذلك. او يستحيل عادة لم يسلكوا طريقه ولا نظروا تحقيقه. والذي يدل على بعده الحديث الصحيح. واللفظ لسلام و ان حنظلة الاسدى وكان من كتاب رسول الله ﷺ قال : كنا عند رسول الله ﷺ فوعظنا فذكرنا بالنار، قال : فبحث الى البيت فضاحت الصبيان، ولاعبت المرأة، قال : فخرجت فلقيني أبو بكر، فقال : كيف انت يا حنظلة ؟ قال : قلت : ناقت حنظلة قال : سبحان الله ما تقول ؟ قال : نكون عند رسول الله ﷺ بذكرنا بالنار، والجنة. كأننا رأى العين فاذا خرجنا من عند رسول الله ﷺ، عافسنا الازواج، والاولاد، والضيعات فنسينا كثيراً. قال ابو بكر : فوالله لئن لم يلق مثل هذا. فانطلقت انا وأبو بكر، فدخلنا على رسول الله، قلت : ناقت حنظلة يا رسول الله، فقال رسول الله : وما ذاك ؟ قلت : يا رسول الله : نكون عندك تذكرونا بالنار والجنة، كأننا رأى العين فاذا خرجنا من عندك عافسنا الازواج والاولاد والضيعات، فنسينا كثيراً، فقال رسول الله : والذي نفسي بيده. لو تدومون على ما تكونون عندي في الذكر لصافحتكم الملائكة على فرشكم وقد كان النبي ﷺ يقول

(34) المصدر السابق 2 : 36 - 37.

في الحديث الصحيح⁽³⁵⁾ « انه ليغان على قلبي فأتوب مائة مرة »
 « فكيف يصح ان يدعي عاقل، فكيف عالم قلبا لا يدركه غيب. ولا تنطرق
 اليه غفلة. حتى يترقى الى حالة الفناء حتى يفني نفسه، فلا يرى أهلا ولا
 حالا ؟ » وقد حفر بالنبي ﷺ الأزواج، وخالطهن بالوطء، وكيف يدعي
 احد قطع علاقتي ربطها الله قبل. ولم يأذن بحلها، وكان النبي ﷺ
 يشدها، ويحث على النكاح وعلى انتفاء الإبكار. ولا على انتفاء الأفكار،
 وأى نفس تكون ذلك او أي قلب ؟ والنبي ﷺ لم يرّد الصحابة الى
 ما زعموا من الطريقة. وإنما ردهم الى الفاظ القرآن. وما كان معهم عليه
 حتى استأثر الله بهم⁽³⁶⁾.

وأما قول الغزالي : ان ذلك نبال بالتجربة معهم والصحة لهم. فان
 التعرض انما يكون في الممكن والذي لم يثبت بدليل ولا سبقت به عادة.
 فكيف يتعرض له بالتجربة. والصحابة وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة
 ساعة وساعة « ففطن الصحابة لتغير القلب، عند مفارقة رسول الله ﷺ
 عن الحالة التي يكون معه عليها. ولما سألوا النبي ﷺ أخبرهم ان تلك
 الحالة لو دامت لصافحتكم الملاكمة معانية، وذلك ممنوع من الله للخلق
 فما يفضي اليه ممنوع، والا فلم لم يحضنهم عليه، وهل كان فوق منزلة
 الخلفاء منزلة، يرتقي اليها وما كلهم ملك، ولا صافحهم⁽³⁷⁾.

وأما قوله : « انه يتقدمه نوع من النظر، وهو النظر في حقيقة القلب،
 فليس له حقيقة الا التي لليد، وكلاهما وتيرة، وهل هما الا جسم مركب
 من لحم او من لحم وعظم، وعصب فان قال : اكشف لي عن حقيقة
 القلب، قيل له : واكشف عن حقيقة اليد، ولعلك تظنها هذه الجارحة
 المشاهدة، لقد قصر نظرك ان وقفته عليها، هيئات بل هي معي وراء ذلك،
 فانك تشاهدها متصرفة، مقدرة، موجدة، منبلة معينة، ثم تارة وصاحبها

- (35) المصدر السابق 2 : 38.
 (36) المصدر السابق 2 : 38.
 (37) المصدر السابق 2 : 40.

قائم القناة كالخرقة الملقاة، فلو رمت انت وصاحبها الجبح في طية،
 والطائين في طبيعتها والفاء في الاهيته، ان يذكر في ذلك حرفا، يفيد
 علما، لم تستطيه ولو لا الطول سردت عليهم في ذلك مناظرات⁽³⁸⁾.
 وأما قوله : ان القلب مستعد بذاته، لتعلم المعلومات فهذا لا يجوز
 في صفة الا له فكيف ان يجعل ذلك للقلب ؟ لا يصح ان يكون شيء
 يعلم بذاته. لا من قديم ولا من محدث، وهذا شيء أصلوه، ليركبوا عليه
 انكار الصفات، انما القلب واليد موجودان خلقهما الله، ويخلق فيهما على
 الترتيب والتدريج، ما شاء، ولكل واحد مجراه الذي جعل له، ليس لواحد
 منهما صفة، الا ان يخلق الله فيهما ما شاء أو لا يخلق اما المرأة فلا
 يصح التمثيل بها، في هذه القضية، وأنا اعلم بسرهم فيها، واعتقادهم في
 حقيقتها، فانهم نبوها على ان الادراك فيها، انما يكون بانعكاس الاشعة
 على زوايا من المرايا، وذلك مذكور في كتب المناظر وخاصة المنسوبة
 الى ابن الهيثم، وانما يذكرونها جيبا للناس وتشكيكا لهم، وسكونا الى
 ان علماءنا قد احتجوا بها، وعولوا في رؤية الباري عليها، وانه مرئي في
 غير جهة ونحن الآن لا نفتقر اليها، فلا نسلمها، ولا نخوض معهم فيها.
 أما القلب فمن أين تقولون انه صقيل، ولصقالاته تجلت المعلومات فيه ؟
 فلا يجدون شيئا يقولون عليه، انما الباري يخلق في القلوب، ادراك العلوم
 ابتداء ويركبه فيجري التدبير فيها والتقدير والتفكير على نظام، فذلك النظام
 المستقيم الجارى على القوام والتقويم سبحانه سبحانه شرحا تارة، وتنويرا
 أخرى، تعلما منه لخلقته حين لم يتأت لهم نظام، في الافعال المحسوسة
 الا بأنوار الله، النور المحسوس والنور المعقول، فاعرفه، واعترف، وأقدره
 قدره، وأنسبه الى نسبته وأنزله منزلته، ولا تعد به عن محله⁽³⁹⁾.
 وأما قوله : ان النفس تؤثر من ذاتها حتى تترقى الى جنسها حتى تترقى
 الى العوالم، فيبعد ان يتخيل هذا عاقل، فكيف عالم، انه ليس لشيء تأثير

- (38) المصدر السابق 2 : 41.
 (39) المصدر السابق 2 : 45.

ولا صنع، ولا توليد، لما ثبت من الأدلة في موضعه فانه لا خالق الا الله، ولا يخرج من العدم الى الوجود شيء الا بقدرته » ثم يلتفت ابن العربي لشيخه الغزالي فيقول : « واعطف على شيخنا بالكلام، دون غيره من الانام، لما بيني وبينه من مجلس ومقام، فأقول له : سبحانه الله هل اخذنا عنك في كتاب، وقيدنا على كل باب الا ان الله منفرد بالايجاد، متوحد بالاستبداد، وان ما سواه، لا ينسب اليه فعل، ولا ينط به حادث، وأين ما سرت في مناجاة النملة والقلم، حتى انتهيت الى المنهج الأم، وأين التبرى من الوقوف على تلك المنازل، في التوازن، والترقي على تلك الدرجات في المدارج، حتى انتهيت الى بحبوحة القدس. فالآن ترد التأثير الى النفس، هيهات، ان ما يخلقه الله في بدن المضروب، والمقتول، كما يخلق حركة الخاتم بحركة اليد، وأين ما قيدت، بعد ان انفردت في « الاقتصاد » و« المستصفي » وما رويت عن إمام الحرمين في مدارك العقول مما قيدناه في انفراد الباري بالايجاد وحده، وكل مخلوق محل لمجاري مقادير الله ؟

فان قلت : ان النفس تؤثر ذلك، عند تعلق القصد منها اليه، قلنا : هذا فاسد من ثلاثة اوجه : الاول : ان هذا مما يجب ان يثبت اولا مشاهدة، أو بخبر صدق يوجب العلم، وحيث تنسب الى الله ايجادا بالقدرة الاولى في الأصل، وتجعل النفس وما تعلق به محلا لمجاري مخلوقات الله. الثاني : انه وان كان انكشفت له المعلومات، واتضحت له المعقولات، واستبصر بالحقائق، والكائنات، فليس في قوة القلب تأثير في الايجاد، وانما غايته الادراك والكشف، فاما تعديه الى الايجاد فلا يصح مجال، الثالث : انك ان قلت : وجدناه بالتجربة، فهذا عمر قد قال : يا سارية الجبل، وهذا الأوزاعي قال لرجل يعظه : لو أطعت الله، وقلت لهذا الجبل ادن لجأءك، فذلكك الجبل، وسعى حتى دنا من الأوزاعي. فقال له : اليك عتي ائما هو مثل ضربته لصاحبنا هذا، قلنا : هذا الآن قول في كرامات الأولياء، وهي أصل الدين وعمده من عمد المسلمين ولا ينكرها الا جاهل، اتفق عليها العلماء، واختلفوا هل هي خرق عادة، أو اجابة

دعوة، ونحن الآن لا نخوض في النظر فيها فاتها تجوز بخرق العادة، على شروطها التي يتناها في أماليها، ولكنها اذا جرت، لا تجرى بتأثير نفس، وانما يسأل العبد الصالح ربه فيجيب دعاءه في مطلبه، ويكشف له بالمعرفة عن خفايا جهله، وهذا من الجائز، القليل الوقوع. لكن الناس قد أكثروا فيه الزوايه، وأدعى طوائف كثيرة هذه المنزلة، فأحدثوا الاكتثار من ذلك انكارا واستبعادا، في نفوس أكثر الخلق « (40) ».

« قال القاضي أبو بكر رحمه الله : والذي قيدت عنه وعن غيره قبله، سمعا ورواية، ان النبوة ليست بصفة ذاتية للنبي وانما هي عبارة عن قول الله تعالى : بلغ الى خلقي كلامي، وهذا مما لا يصل اليه أحد بعمل، ولو كان أوفى من عمل الملائكة والآدميين، وانما يأتي موهبة من الله تعالى، وهذه الموهبة التي ليس لأحد فيها حيلة، دليل من الله، وهي صرف الموائد وتأثيرات في العالم، من مقل الله من شهد بصدق الرسول، فلا يصح أن تكون شهادة، فليوردها في غير محلها، ولا تكون من فعل أحد غير الفاعل المطلق بالحقيقة. وقد قيدنا عنه أن ذلك من قول النفس بالتأثير في الاجسام العلوية، وان ذلك مما لا ينكر ان يكون للأنبياء قال : وانما ينكر اقتصارهم عليه، ومنع قلب العصا ثعبانا، قال أبو بكر ابن العربي : وأنا أقول : اني لا أنكره، ولكنني أقول : ان هذا التأثير ليس للنفوس، وانما هو مما يخلقه الله بقدرته، وارادته، للنبي مع التحدي، ليكون معجزة، أو مع عدم التحدي فيكون آية وكرامة، فأما ان يجرى على حكم النفوس مجرى الأشياء المعتادة والتأثيرات المتعارفة فلا، وسرى ذلك في الاملاء على التهافت ان شاء الله « (41) ».

لقد كان الجدل بين ابن العربي وشيخه مبني على قاعدة التفريق بين منهج المتكلمين الذي يعتمد الخطة العقلية المنطقية، وطريقة المتصوفة التي عمادها الكشف الصوفي والالهام العاطفي. وكان ابن العربي يذكره

(40) المصدر السابق 2 : 48.

(41) المصدر السابق 2 : 50.

دائماً بما سبق أن سمعه منه أثناء التلمذ، وأخذ عنه كتب كالمستصفى والاقتصاد التي تعتمد طريقة المتكلمين وما أصبح عليه الآن من اعتماد التأثير والقلب والجوهر الصقيل المستعد لتجلي المعلومات فيه. وهي طرق اشتبهت على كثير من ضعاف العقول فاختلطت مسالكهم واشتبهت مرامهم.

وشهادة ابن العربي كانت شهادة شاهد عيان مارس استاذته، وأخذ عليه أعظم كعب، قبل أن يتحول عن الخط العقلي المنطقي، الى الكشف والتجلي لهذا كانت مناقشة ابن العربي للغزالي من أعمق وأثرى ما دار بين الغزالي وخصوصه، بالاضافة لكونها اتسمت بالموضوعية والاحترام والتقدير والاتزان.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لم تكن الخلافات بين الغزالي وأهل المغرب مقصورة على المتكلمين فقط، وإنما تجاوزت ميدان الكلام إلى الفلسفة، ممثلة في ابن رشد الحفيد⁽¹⁾ باعتباره صاحب الرد على كتاب تهافت الفلاسفة⁽²⁾ للغزالي، الذي لم يجرؤ أحد على الرد عليه، أو مناقشته، حتى جاء ابن رشد فأقدم على الرد غير هيباب في كتاب تهافت التهافت⁽³⁾.

- (1) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد القرطبي المعروف بابن رشد الحفيد. 520/1126، 595/1198. شارك في الفقه والطب والمنطق والعلوم الرياضية واللاهية. ثم أقبل على علوم الأوائل ومال الى الفلسفة. من تصانيفه : الكليات في الطب، كتاب الحيوان، كتاب في المنطق، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. طبع بمقدمة الدكتور بير نصري نادر ببيروت 1961 وط. القاهرة 1935 مناهج الأدلة في عقائد الملة طبع بمقدمة للدكتور محمود قاسم. وطبع طبعة أخرى بالقاهرة سنة 1353/1935. (ابن أبي اصحمة 2 : 122 — 127، الضبي 44، ابن الأبار : تكملة 269 — 270 — 274 — 939 — 941 — 942، Arnaldez E. I. P. P.، كرادوفو 1 : 169).
- (2) طبع طبعة حجرية 1304 وطبع بالمطبعة الخيرية بصرى سنة 1319 مجموعة فيها ثلاث رسائل : تهافت الفلاسفة وتهافت اليهاتف وتهافت الفلاسفة لمصطفى بن خليل البرسوي الملقب خوجة زادة للمحاكمة بين تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد وتكرر طبعتها سنة 1321. وهناك طبعة بويج المشار إليها في قائمة المصادر والمراجع سنة 1927 انظر سركيس 1411.
- (3) من طباعته طبعة بتحقيق الدكتور سليمان دنيا أعيد طباعها ثلاث مرات آخرها 1968/1388.

بعد فاني رأيت طائفة يعتقدون في انفسهم التميز عن الاثراب، والنظر بمزيد الفطنة والذكاء، وقد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات، واستحقروا شعاثر الدين من وظائف الصلوات، والتوخي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده، بل خلعوا بالكلية ربة الدين، بغض من الظنون، يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله، ويغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي الغي كقيليد اليهود والنصارى، اذ جرى على غير الاسلام نشوئهم، ولولادهم، وعليه درج آبائهم وأبجبارهم(7)... وانما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرط، وافلاطون، وارسطوطاليس، وأمثالهم واطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم الهندسية والمنطقية، والطبيعية، والالهية، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة باستخراج تلك الامور وحكايتهم عنهم انهم، مع رزائة عقولهم، وغزارة فضولهم، مكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ومعتقدون انها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة(8). فلما قرع ذلك سمعهم، ووافق ما حكي من عقائدهم طبعهم، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخرطا في سلكتهم، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء، واستكافا من القناعة باديان الآباء. طنا بان اظهار التكاييس في النزوع عن تقليد الحق، بالشروع في تقليد الباطل جمال، وغفلة منهم عن ان الانتقال الى تقليد عن تقليد خرق وخيال.

فأى رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتمد تقليدا بالتسارع الى قبول الباطل تصديقا، دون ان يقبله خبير او تحقيق. والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة، فليس في سجتهم حب

(7) الغزالي : تهافت الفلاسفة ط. بونج 4.

(8) المصدر نفسه 5.

لهذا نلاحظ في هذا المقام ان سير مناقشة أهل المغرب للغزالي قد حاد عن مساره الاصلي، الذي دام أكثر من نصف قرن، ليلفت لمجالات أخرى لم تقتصر على المغرب فقط، وانما شملت كذلك المشرق، حتى ورد انها استهدفت الفلسفة الاسلامية بأكملها، ممثلة في أبرز مفكرها. إن الغزالي يتألفه لتهافت الفلاسفة لم يقصد التحامل على التفكير العقلي جملة، ومن ظنوا هذا قالوا : ان الغزالي قد ضرب الفلسفة ضربة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة، ويضيفون أن الاسلام مع الغزالي يكره الفلسفة ويحاربها، ويحاول القضاء عليها بالهجوم على روادها وكبار مثليها(4).

ولقد ادرك ابن رشد هذه الحقيقة فسمى كتابه تهافت التهافت، ولم يسمه تهافت الغزالي، لان هذه التسمية قد تعني تناقض الغزالي في بعض أفكاره. وابن رشد انما يقصد انصاف الفلاسفة في خصوص ما خاصهم فيه الغزالي. واللفظ الذي يؤدي على وجه التحديد هذا المعنى هو تهافت كتاب الغزالي المسمى تهافت الفلاسفة، الذي يؤول بالاختصار الى تهافت التهافت(5). ولو أدرك ابن رشد ان الغزالي يحارب الفكر الانساني والفلسفة البحتة، لما كان ردّه مقتصرًا على الكتاب، ولشمل شخصية الغزالي، ومجمل تفكيره.

بقي أن نعرف الظروف التي دفعت الغزالي لهذا الأمر، والملايسات التي أحاطت به، والتي تبرز التشنيع على الفلاسفة. لنزع ثقة الجمهور منهم. هذا الجمهور الذي وثق بهم، فاتبهم في كل شيء، حتى التحلل من دينه، طئًا منه ان الفلاسفة لا يخطئون، فقلدهم في الزيغ والضلال، وترتب على هذا اختلال العقائد واضطراب أفكار الناس، ووقعوا في نفس ما وقعنا فيه نحن الآن من عبادة اصناف من المفكرين، اوقعونا في الرذيلة والاباحية والتحلل من رباط الفضيلة(6) وفي ذلك يقول الغزالي : واما

(4) مقدمة الدكتور سليمان دنيا على كتاب تهافت التهافت 17.

(5) المرجع نفسه 18 — 19.

(6) المرجع نفسه 22.

التكاسيس بالنسبة بذوى الضلالات. فالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطنة بطراء، والعصى أقرب الى السلامة من بصيرة حولا⁽⁹⁾.
 ويزيدنا الغزالي حجة اخرى على انه قصد الاتباع والضالين، ولم يقصد اصل الفلسفة فيقول : « ان الذين يشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع. وانهم مؤمنون بالله، ومصدقون برسله، وانهم اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فضلوا واضلوا عن سواء السبيل، ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخلييل والاباطيل⁽¹⁰⁾.

لقد استخلص الغزالي من أقوال الفلاسفة عشرين⁽¹¹⁾ مسألة كفرهم في ثلاث منها، وبدعهم في الباقي اذ قد نطق به فريق من فرق الاسلام أما مسائل التكفير فهي :

المسألة الأولى : ابطال قولهم في ازالة العالم

المسألة الثانية : قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات

المسألة الثالثة : انكارهم لبعث الاجساد⁽¹²⁾.

وسوف لا نتحدث عن المسائل التي بدعهم فيها وسنقتصر على مسائل الكفر وخاصة قضية قدم العالم وما ورد من خلاف فيها بين الغزالي وابن رشد في كتابيهما.

1) ابطال قولهم بقدم العالم

« اختلفت الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له، ومساوقا له، غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعللة، ومساوقة النور للشمس، وإن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والترتبة لا بالزمان⁽¹³⁾.

(9) المصدر نفسه 5 — 6.

(10) المصدر نفسه 7.

(11) انظر هذه المسائل في الغزالي : تهافت 18 — 20.

(12) مخول 61، المغزى : قبح 5 : 306.

(13) الغزالي : تهافت 21، انظر كذلك تعليق ابن رشد : تهافت 61.

والعالم عند جمهور الفلاسفة لم يزل موجودا مع الله، غير متأخر عنه بالزمان، كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس، وإن تقدم الباري على العالم تقدم بالذات والترتبة لا بالزمان، ولهم على هذا أدلة منها : أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم، والاصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول، فإذا فرض وجود القديم، فاما ان يوجد عند العالم على الدوام، فيكون قديما مثله، واما أن يتأخر، وفي هذه الحالة اما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم، فيظل في دائرة الامكان، واما أن يتجدد مرجح، فيؤدى الى اشكال : من محدث هذا المرجح، ولم حدث الآن، ولم يحدث من قبل⁽¹⁴⁾، وبعبارة اخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن ان يكون ذلك لمعجز في الباري، ولا لتجدد غرض، أو وجدان آله بعد فقدانها أو تجدد طبيعة، أو وقت، أو حدوث ارادة لم تكن، لأن هذا كله محال، اذ انه يؤدى الى القول بتغير القديم، وهو محال، ومهما كان العالم موجودا، واستحال حدوثه، ثبت قدمه لا محالة⁽¹⁵⁾.

ويرد الغزالي على هذا بان العالم حدث بارادة قديمة، اقتضت وجوده، في الوقت الذي وجد فيه، وإن يستمر العلم الى الغاية التي استمر اليها، وإن يتبدى الوجود من حيث ابتدئ. وإن الوجود قبله لم يكن مرادا، فلم يحدث لذلك، وأنه في الوقت الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة⁽¹⁶⁾. ولا يطعن في هذا كون الاوقات متساوية في تعلق الارادة بها. ولو شغل سائل : لماذا اختارت الارادة وقتا دون وقت ؟ أجاب الغزالي بأن الارادة « صفة من شأنها تميز الشيء عن مثله، ولولا ان هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة » ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص، ولا معنى للسؤال في تخصيصها،

(14) أبو ريده علي ديبور 332.

(15) ديبور 332 — 333.

(16) ابن رشد : تهافت 67.

الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى مكان وما يكون فهو كائن. اما ابن سينا فقد قال : انه يعلم الاشياء كلها علما كلياً، لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه. والله يعلم الاشياء بعلم كلي، فيعلم الانسان المطلق وخواصه، اما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحسن لا من شأن العقل، وانما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات، لأنها تتغير، ولو كان يعلمها لتغير علمه، لأن العلم تابع للمعلوم، فاذا تغير المعلوم تغير العلم، وكان الباري محلاً للحوادث، يوافق الغزالي الفلاسفة في غرضهم وهو نفى التغير في القديم، ولكنه يرى ان كلامهم يؤدي الى ان المعلوم الأول أشرف من الواجب، لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومعلولاته الثلاثة، وانهم يجعلون الأول في رتبة دون غيره ويقول مستهزئاً « فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم الى أن ابطلوا كل ما يفهم من العظمة، وقربوا حاله من حال الميت، الذي لا خير له بما يجري في العالم، الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط. وهكذا يفعل الله بالرائفين عن سبيله » اما عند الغزالي فان الله يعلم الاشياء كلها بجميع احوالها بعلم واحد، لا يتغير بحدوث الجزئي ووجوده وفاته، وهو علم بانه سيكون وهو بعينه علم بوجوده، وعلم بانقضائه. أمّا إختلاف أحوال الجزئي « فهي إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم والعالم » كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً في الثابت. والغزالي يسأل الفلاسفة بعد ذلك : أي الأمرين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بشيء تنقسم احواله الى الماضي والآن والمستقبل، أو إحاطة باجناس وانواع مختلفة ؟ وهو يعتبر ان التباين بين الاجناس والانواع أشد في الاختلاف بين احوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان، واذا لم يوجب الاول تعددا فكيف يوجب الثاني ؟ واذا يجوز ان يحيط العلم الواحد بكل الاشياء في الأزل والأبد(18).

(3) انكارهم لبعث الاجساد
يورد الفلاسفة ان النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء سواء

(18) تهافت 223 — 238، تعليق أبو ريدة على ديور 346.

لأن هذا هو شأنها، كما أن شأن العلم الاحاطة بالمعلوم، وتميز الشيء عن مثله جائز، وهو ممكن في حقنا، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا، ثم نفعل أحدهما دون الآخر. وانكار هذا حماقة.

والغزالي قد الزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم، هو : « أن في العالم حوادث ولها أسباب، فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك معتقد العاقل، ولو كان ذلك ممكناً لاستغفتم عن الاعتراف بالصانع، وثابت واجب الوجود، هو مستند الممكنات، واذا كانت لها طرف ينتهي اليه تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد اذن على أصلهم من تجويز صدور حادث قديم.

ويتفرع عن دليل الفلاسفة الاول اعراض، فحواه انه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته، وهذا الاعراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها فان اوجد المريد بجميع شرائطه، وكان قديماً، وكانت ارادته قديمة، وجب صدور معلولها فيها من غير تأخر فكان قديماً مثلها والتأخر مستحيل كاستحالة وجود حادث له محدث له. وهذا الحكم صحيح في الأمور الذاتية والعرفية والوضعية وفي حالة أفعالنا الارادية(17).

ويرد الغزالي على هذا بان يحصر الفكرة الاساسية في هذا الاعراض وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل ارادة قديمة فيتساءل : هل هي قضية بديهية ضرورية، ام قياسية استدلالية ؟ وهي ليست في نظره استدلالية لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل وهي كذلك ليست بديهية والا لما امكن انكارها ويشير الغزالي الى أن مقايضة الارادة القديمة بالارادة الحادثة مقايضة فاسدة.

(2) قولهم إن الأول لا يعلم الجزئيات
ذهب بعض الفلاسفة الى ان الله لا يعلم الا نفسه، وانه لا يعلم

(17) تهافت 26 — 29.

أكانت شخصاً أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية، أما الجسد فمآله الى الفناء. وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب. ولا يصح لنا أن ننكر جواز البعث أو أن نغيب منه. لأن تعلق النفس بجسمها الجديد، ليس أعجب من تعلقها بهذا الجسم الترابي من قبل هذا التعلق الأخير الذي قال به الفلاسفة، وإذا فكل نفس استخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها. والنفس هي الانسان على الحقيقة. أمّا المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلتكن أى مادة كانت.

ويرد الغزالي على هذا بقوله : « وذلك البعث ممكن بردها النفس الى البدن أى بدن كان من مادة البدن الأولى أو من غيره أو مادة استؤنف خلقها فانه بنفسه لا يبدنه(19) ».

وحيثما تنتقل للكلام عن رد ابن رشد فيما أقامه الغزالي من قضايا في نقد الفلاسفة لا بد من إثارة بعض الملاحظات وهي : أن الفيلسوف الوحيد الذي هب لنقد الغزالي، ودافع عن الفلسفة دفاعاً قوياً في كتاب مفرد هو أبو الوليد ابن رشد، وإن آراء الغزالي في نظر ابن رشد أكثر تهاافتاً من آراء الفرائي، وابن سينا، على ما في أقوالهما من مخالفة لأقوال أرسطو، ولذلك قال ابن رشد « ان أحق الاسماء بهذا الكتاب يعني تهافت الفلاسفة كتاب التهافت المطلق، أو تهافت أبي حامد، لا تهافت الفلاسفة بل ربما كان أحق الاسماء به كتاب التفرقة بين الحق والتهافت في الأقاويل.

ومع ان ابن رشد كان حريصاً على الاعتراف للغزالي بما أصاب فيه، وعلى الترام القصد والترفع عن المهاجرة في الخصوص، الا انه لم ير بداً في بعض الأحيان من الرد عليه، بما رمى به الفلاسفة من سباب، فقد رماه بالقصور في فهم الحكمة على حقيقتها، لانه لم ينظر الا في كيب ابن سينا.

(19) ديور 348 مع تعليق أبو ريدم. راجع من تهافت الفلاسفة 364.

وأما قول الغزالي : ان قصده هنا ليس هو معرفة الحق، وإنما قصده ابطال أقاويلهم، وإظهار دعاويلهم الباطلة فقصده لا يليق به، بل بالذين في غاية الشر، وكيف لا يكون ذلك كذلك، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة، إنما استفادها من كتب الفلاسفة، ومن تعاليمهم. ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجبا عليه شكرهم عليها، وهو الذي يقول : انه لا سبيل الى ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعة. أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه، وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره. ان يقول فهم هذا القول، وإن يصرح بذهمهم على الاطلاق، وذم علومهم(20). وهذا يدل على ان ابن رشد كان قاضياً منصفاً يزن الوقائع بميزان العدل، ويعترف بالحق لصاحبه، لان العالم الحق يجب ان يقصد الى الحق، لا الى ايقاع الشكوك، وتحير العقول وإذا قلت له : ان نصره الصديق واجبة قال : ان نصره الحق أولى(21) وطريقة ابن رشد في كتاب التهافت طريقة جدلية كطريقة الحجاج التي اتبعها الغزالي في كتاب التهافت، الا انها أدق منها، من حيث تقيدها بنقد نص بعينه، والدليل على ذلك ان الغزالي اذا عرض إحدى نظريات الفلاسفة ذكر أدلتهم كما فهمها، ثم اورد اعتراضه عليها، وقندها وأتى بأحكام مناقضة لها، على حين ان ابن رشد اذا ذكر نصاً للغزالي اكتفى بأول ذلك النص وآخره خوفاً من الاطالة، ثم اوجزه ووضحه وفنده وخطأ قائله(22). وبعد هذه الملاحظات نورد رد ابن رشد على مسألة قدم العالم فالعالم في نظره كما هو في نظر أرسطو أزلي التغيير، وهو في جملة واحد لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه، وليس هناك ايجاد من عدم ولا عدم بعد وجود، لان كل ما يحدث فهو خروج عن القوة الى الفعل ورجوع من الفعل الى القوة، والموجودات التي في عالم

(20) تهافت التهافت ص 88 المطبعة الكاثوليكية انظر في البيت.

(21) انظر صليا 474.

(22) صليا 475 — 476.

الكون والفساد مركبة عن مادة وصورة لا تنفصل احدهما عن الاخرى، والمادة والصورة أزليتان(23). والخلق عنده لم يكن دفعة واحدة، أى مسبقا بالعدم، ولكنه خلق متجدد آنا بعد آن، به يدوم العالم ويتغير، وبمعنى آخر : هناك قوة خالقة تفعل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقاءه وحركته، والاجرام السماوية على وجه خاص لا توجد الا بالحركة، وهذه الحركة تأتيتها من القوة المحركة، التي تؤثر فيها منذ الأزل، فالعالم قديم ولكنه معلول لعلة خالقة ومحركة، والله وحده قديم لا علة له(24). ويواصل ابن رشد ردة فيقول : ان الغزالي قد خلط بين الارادة والفعل عند الفاعل القديم، والدليل على ذلك انه لم يدرك ان الفلاسفة يجوزون التراخي الزمني بين ارادة الفاعل ومفعوله، ولا يجوزون هذا التراخي بين فعل الفاعل ومفعوله. فان افترضنا ان الله قد أراد العالم بارادة قديمة، وجب ان يكون فعله أزليا كإرادته. والنتيجة : ان العالم قديم وله صانع. وفيما يخص عدم علم الباري بالجزئيات، فمن قال بهذا فهو غير محيط بمذهبهم، ولا لازم لأصولهم، فان العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيه، وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه(25). وفي رد ابن رشد على الغزالي فيما يخص انكار الفلاسفة لبعث الاجساد يقول : كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسدية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية، كما قال الله سبحانه وتعالى : ﴿يَكُونُ الْجَنَّةُ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ وقال عليه السلام : فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر على قلب بشر. وقال ابن عباس رضي الله عنه : ليس في الآخرة من الدنيا الا الاسماء فدل على ان ذلك الوجود نشأة أخرى من هذا الوجود. وطور أفضل من طور. وليس ينبغي

- (23) صليا 477 — 478.
(24) كاردانو : دائرة المعارف 1 : 171.
(25) جمعة 211.

ان ينكر ذلك من يعتقد انا ندرك الموجود الواحد من طور الى طور، مثل انتقال الصور الجسدية الى ان تصبح مدركة ذواتها وهي الصور العقلية. ولهذا ان النفس تعود لمثل هذه الأجسام، التي كانت في هذه الدار لا هي عنها لان المعدوم لا يعود بالشخص، وانما يعود الوجود مثل ما عدم لا لمين ما عدم، ولذلك لا يصح القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين(26). على أن الشيء الذي يلاحظ في هذا النقاش الطويل هو تدينه في بعض الاحيان، لدرجة السباب من طرف الغزالي الذي يصف تحكيمات الفلاسفة بانها ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الانسان لاستدل بها على سوء مزاجه، او لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات، لقليل انها ترهات لا تفيد غلبات الظنون(27). غير أن ميزة الغزالي في محاربه الفلاسفة انه لا يأخذ خصومه من نواحي ضعفهم فحسب، بل يواجههم من حيث هم أقوىاء مستخلصا أثبت البراهين عندهم، وأتمن الأدلة، ليحاول تحطيمها. وهو صادق في عرض آرائهم لا يخطيء فهمها في ما ندر، ولو انه اسند الى عموم الفلاسفة ما هو من أقوال فلاسفة العرب ولا سيما ابن سينا. اما ابن رشد فيدافع عن ارسطو دون التفات الى سواه الا بمقدار ما له علاقة بالمشائية، وهو يميز دائما بين فلاسفة اليونان، وفلاسفة العرب. وأكثر اعتياده على كتب المعلم الاول. وكان الظروف اعده اعداد الكامل، لمثل هذا العمل، اذ اشتغل مدة طويلة بشرح كتب أرسطو وتلخيصها(28) بناء على طلب السلطان أبي يعقوب يوسف(29) أحد أمراء دولة الموحدين بالمغرب.

- (26) ابن رشد 872 التهافت 871.
(27) كاردانو : دائرة المعارف 1 : 171.
(28) ابن رشد 21.
(29) انظر تحول 63 — 64.

الخاتمة

والحقيقة ان الخلاف بين الغزالي وجمهور من علماء السنة في المغرب والمشرق، يرجع الى أن التصوف ولو كان شيئا سار في مسار ابطال فاعلية العلوم الشرعية، في تكوين الشخص الحاسة الدينية عند المسلم، ونقد هذه العلوم نقدا صيرها علوما دنيوية، لا تمت للآخرة بصلة هذا وان كانت هذه القضية تلامس الحقيقة من جانب، لكن ليس معنى هذا ان الفقه والكلام والأصول وغيرها من الشرعيات لا تركز في الانسان حاسة التقوى والورع. ثم ان التصوف يقدم للانسان بديلا عن هذه الحيرة، وهو الذوق والتجلي والمعرفة الصوفية، ويعلم الذهبي على هذه الحقائق تعقيا عما ورد في الاحياء بقوله : اما « الاحياء » ففيه من الاحاديث الباطلة جملة، وفيه خير كثير، لولا ما فيه من آداب ورسوم وزهد من طرائف الحكماء ومنحرفي الصوفية، نسأل الله علما نافعا. أتدري ما العلم النافع ؟ هو ما نزل به القرآن وفسره الرسول ﷺ قولا وفعلا، ولم يأت تهيؤا عنه قال عليه السلام : من رغب عن سنتي فليس مني، فعليك يا أخي بتدبر كتاب الله وبإدمان النظر في الصحيحين وسنن النسائي ورياض التوحي وأذكاره تغلج، وتنجح، وإياك وآراء عباد الفلاسفة، ووظائف اهل الرياضيات، وجوع الرهبان، وخطاب طيش رؤوس اصحاب الخلوات، فكل الخير في

متابعة الحنفية السمحاء، فوا عززاه بالله اللهم اهدنا الى صراطك المستقيم نعم⁽¹⁾.

ثم ان قضية الخلاف بين الفقهاء والمتصوفة لا يعلمها الغزالي تعليلا معقولا علميا، مرده لاختلاف الانظار، وانما يرد بلهجة عنيفة وروح تهجمية جاء فيها : « سألت يسرك الله بمراتب العلم تصعد مراقبها، وقرب لك مقامات الولاية، تحل معاليها في بعض ما وقع في الاملاء الملقب بالاحياء، مما اشكل على من حجب فهمه، وقصر علمه، ولم يفز بشيء من الحفظ الملكية قد قدحه وسهمه وأظهرت التحزن لما شاش به شركاء الطعام، وأمثال الانعام، واجماع العوام، وسفهاء الاحلام، وذعار أهل الاسلام من طعنوا عليه ونهوا عن قراءته ومطالعة، واقتوا بمجرد الهوى على غير بصيرة باطراحه، ومنابذته، ونسبوا عليه الى ضلال واضلال ونيلوا قراءته ومتحليه بزيف في الشريعة، واختلال فالى الله انحرافهم ومآديهم، وعليه في العرض الاكبر ايقافهم، وحسابهم، فستكتب شهادتهم ويسألون وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه، واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم، ولو ردوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم، ولكن الظالمون في شقاق بعيد، ولا عجب فقد ادلاء الطريق، وذهب ارباب التحقيق فلم يبق في الغالب الا اهل الزور والفسوق متشبهين بدعوى كاذبة، متصفين بحكايات موضوعة متزينين بصفات منمقة، متظاهرين بظواهر بالعلم فاسدة، ومتقاطعين بحجج غير صادقة، كل ذلك لطلب دنيا او محبة ثناء او مغالبة نظراء قد ذهبت المواصلة بينهم بالبر وتألفوا جميعا على الفعل المنكر، وعدمت النصائح منهم في الأمر، وتضافوا بأسرهم على الخديعة، والمكر ان نصحبهم العلماء أغروا بهم وان صمت عنهم العقلاء، ازروا عليهم أولئك الجهال في علمهم الفقراء في طرلهم البخلاء عن الله عز وجل بأنفسهم، لا يفلحون ولا ينجح تابعهم، ولذلك لا تظهر عليهم

(1) الذهبي : نفس المصدر السابق انظر بدوي 539.

مورثة الصدق، ولا تسطع حولهم أنوار الولاية، ولا تتحقق لديهم اعلام المعرفة، ولا يستر عوراتهم لباس الخشية لأنهم لم ينالوا احوال النقاء، ومراتب النجباء، وخصوصية النبلاء، وكرامات الاوتاد، وفوائد القطب. وفي هذه أسباب السعادة وتمة الطهارة، لو عرفوا انفسهم لظهر لهم الحق، وعلموا على أهل الباطن رداء اهل الغضب، ودواء اهل القوة، ولكن ليس هذا من بضائهم حجبا عن الحقيقة باربعة بالجهل والاصرار ومحبة الدنيا، واظهار الدعوى، فالجهل اورثهم السخف، والاصرار اورثهم التهاون، ومحبة الدنيا اورثتهم طول الغفلة، واظهار الدعوى اورثهم الكبر والاعجاب والرياء، والله من ورثتهم محيط، وهو على كل شيء شهيد، فلا يغرنك أعاذنا الله ويايك من احوالهم شأنهم، ولا يذهلك عن الاشتغال بصلاح نفسك تدرهم وطغيانهم، ولا يغوينك بما زين لهم من سواء اعمالهم شيطانهم، فكان قد جمع الخلائق في صعيد، وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك، فبصرك اليوم حديد فياله موقف قد أذهل ذوى العقول، من القال والقبيل ومتابعة الاباطيل، فاعرض عن الجاهلين، ولا تطع كل أفاك أثيم فان استطعت ان تبغني نقما في الارض او سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله ليجعل الناس أمة واحدة فاصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون»⁽²⁾ والغزالي لما سئل عن معرفة الله سبحانه والعلم به قال : « والرتبة العليا في ذلك : الأنبياء ثم الأولياء العارفون ثم العلماء الراسخون ثم الصالحون »⁽³⁾ فقدم الأولياء على العلماء، وفضلهم عليهم لان العلم بالله وصفاته اشرف من العلم بكل معلوم من جهة ان متعلقه اشرف المعلومات وأكملها، ولأن ثماره أفضل الثمرات فمن عرف سعة الرحمن، اثمرت معرفته سعة الرجاء، ومن عرف شدة النعمة اثمرت معرفته شدة الخوف، واثمر خوفه التجنب عن الاثم

(2) الزبيدي 1 : 31 - 32.

(3) البرزلي : مخط 4851 ج 4 : 349 - ب.

بَيِّنَاتُ الْمَصَادِرِ

والفسوق. ومن عرف ان جميع النعمة منه أجيء وانثرت المحبة آثارها المحمودة المعروفة، وكذلك من عرف انه المقصود بالنفع والضر لم يعتمد الا عليه، ولم يفوض الا اليه، ولا شك ان معرفة الاحكام لم تورث شيئا من هذه الاحوال، ولا من هذه الأقوال والاعمال(4).

- ابن الأثير (محمد بن عبد الله). التكملة لكتاب الصلة. مجريط، 1886، مجلدان.
- ابن الأثير (محمد بن محمد) الكامل في التاريخ، القاهرة 1348، 9 أجزاء.
- ابن أبي أصيبعة (أحمد). عيون الأنباء في طبقات الأطباء بيروت 1377 — 1956/1376؛ ثلاثة أجزاء في مجلدين.
- الاعسم (عبد الامين). الفيلسوف الغزالي (2) بيروت 1981، مجلد واحد.
- البخاري (محمد بن اسماعيل) الجامع الصحيح، اسطنبول.
- بدوي (عبد الرحمان) مؤلفات الغزالي (2)، الكويت 1977، مجلد واحد.
- البرزلي (أبو القاسم) الحاروي، مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس رقم 4851 ج 4.
- البسيلي (أحمد بن محمد) رواية تفسير ابن عرفة.
- مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس رقم 10972.
- البغدادي (أحمد) تاريخ بغداد أو مدينة السلام. بيروت، بدون تاريخ، 14 مجلدا.
- ابن بشكوال (خلف بن عبد الملك). كتاب الصلة.
- مجريط 1882، 1883، مجلدان.

- الديباغ (عبد الرحمان) معالم الايمان في معرفة أهل القيروان. (1) تونس 1320، 4 أجزاء في مجلدين.
- دنيور (ث.ج) تاريخ الفلسفة في الاسلام. نقله الى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريبة (4) القاهرة 1957/1377، مجلد واحد.
- الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان) سير اعلام النبلاء. مخطوط، دار الكتب المصرية رقم 12195.
- الراعي (محمد بن محمد)، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الامام مالك. تحقيق الدكتور محمد أبو الاجفان. (1) بيروت 1981، مجلد واحد.
- ابن رشد (محمد بن أحمد الحفيد) تهافت التهافت تحقيق الدكتور سليمان دنيا (3) مصر 1968/1388، مجلد واحد.
- ابن رشد (محمد أحمد) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة 1935/1353، مجلد واحد.
- ابن رشد (محمد بن أحمد) كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال قدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر بيروت 1961، مجلد واحد.
- ابن رشد (محمد بن أحمد) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة القاهرة 1935/1353، مجلد واحد.
- ابن رشد (محمد بن أحمد) مناهج الأدلة في عقائد الملة. تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم، القاهرة 1955، مجلد واحد.
- الرصاع (محمد) فهرس الرصاع. تحقيق محمد العناي، (1) تونس 1967، مجلد واحد.
- الزبيدي (المرتضى). اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين بيروت، مجلدان.
- الزركشي (محمد). تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية. تحقيق محمد ماضور، (2) تونس 1966، مجلد واحد.
- الزركلي (خير الدين) الاعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. (2) دمشق، بدون تاريخ، 10 مجلدات.
- ابن الزيات (يوسف بن يحيى) التشريف الى رجال التصوف. اعتنى بنشره وتصحيحه أدولف فور. الرباط 1958، مجلد واحد.

- (البقاعي برهان الدين). دلالة البرهان على أن في الامكان أبدع مما كان. مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس رقم 17934. 55 — أ — 80 — أ.
- ابن تغرى بردي (جمال الدين). النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. القاهرة 1963/1383، 12 جزءا في 6 مجلدات.
- التنبكي (أحمد). نيل الابتهاج بتطويز الديباج (1) القاهرة 1329، مجلد واحد.
- جعيط (محمد) منهج للتحقيق والتوضيح لحل غوامض التفتيح. تونس 1921/1340 جزآن في مجلد واحد.
- جمعة (لطفي) تاريخ فلاسفة الاسلام بدون تاريخ مجلد واحد.
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمان). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم.
- (1) حيدرآباد الدكن 10.1358 مجلدات.
- ابن حجر (أحمد) أبناء الفهر بأبناء العمر. تحقيق الدكتور حسن جوشي، القاهرة 1969/1389، جزآن.
- ابن حجر (أحمد) لسان الميزان (2) بيروت 1971/1390، 6 مجلدات.
- الحفناوي (محمد) تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر 1906/1324، جزآن في مجلد.
- ابن خاقان (الفتح). قلائد المصيان في محاسن الاعيان. قدم له ووضع فهارسه محمد العناي. تونس، بدون تاريخ، مجلد واحد.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر وما عاصروهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت بدون تاريخ، 6 مجلدات.
- ابن خلكان (أحمد) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان تحقيق احسان عباس، بيروت 1968 — 1972، 8 مجلدات.
- خليفة (حاجي) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (1) اسطنبول 1941 — 1943، مجلدان.
- الخوانساري (الاصبهاني) كتاب روشت الجئات في أحوال العلماء والسادات، طهران 1947، أربعة أجزاء في مجلد واحد.
- ابن خير (محمد) فهرسة سرقوسطة 1893، مجلد واحد.

- والمغرب تحقيق ومراجعة ج. كولان وليفي برفسال بيروت، بدون تاريخ، 4 أجزاء.
- ابن العربي (أوبكي) احكام القرآن تحقيق علي محمد الجاوي (1) القاهرة 1378/1959، 4 مجلدات.
- ابن عطية (عبد الحق). فهرس ابن عطية. تحقيق محمد أبو الايجان ومحمد الزاهي. بيروت 1400/1980، مجلد واحد.
- العماد (الاصفهاني) جريدة النصر وجريدة العصر. قسم شعراء المغرب تحقيق محمد المرزوقي ومحمد العروسي المطوي والجيلاني بن الحاج يحي تونس 1966. جزء أول في مجلد واحد.
- ابن العماد (عبد الحي) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، بدون تاريخ، 8 أجزاء في 4 مجلدات.
- عنان (محمد عبد الله) دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي. (2) القاهرة 1389/1969، مجلد واحد.
- عياض (أبو عبد الله محمد الابن)، التعريف بالقاضي عياض. تحقيق الدكتور محمد بن شريفة. المغرب بدون تاريخ، مجلد واحد.
- غراب (سعد). حول احراق المرابطين لاهياء الغزالي. اعمال الملتقى الرابع الاسباني التونسي المنعقد بالمادي ميوزقا 1979 (نشر المعهد الاسباني العربي للثقافة) مدريد 1983.
- الغزالي (محمد بن محمد) تهافت الفلاسفة تحقيق بويج. بيروت 1927، مجلد واحد.
- الغزالي (محمد بن محمد) الاحياء، مصر، بدون تاريخ، 4 مجلدات.
- الغزالي (محمد بن محمد) الاقتصاد في الاعتقاد (1) القاهرة، بدون تاريخ، مجلد واحد.
- الغزالي (محمد بن محمد) المنقذ من الضلال تحقيق وتقديم الدكتور عبد الحليم محمود (3) القاهرة 1962، مجلد واحد.
- ابن فرحون (ابراهيم). الدياج المذهب في معرفة أعيان المذهب (1) القاهرة، 1329، مجلد واحد.
- ابن القطان (حسني)، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق الدكتور محمود علي مكي. تطوان بدون تاريخ، مجلد واحد.
- ابن القنفذ (أحمد بن حسين) الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية تقديم وتحقيق الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، مجلد واحد.

- السبكي (عبد الوهاب). طبقات الشافعية الكبرى. مصر، بدون تاريخ، 4 أجزاء في مجلدين.
- السبكي (تاج الدين) معبد النعم وميد النقم. على هامش حلي العقال لابن قضيبة البان مصر، بدون تاريخ. مجلد واحد.
- السخاوي (محمد بن عبد الرحمن)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. القاهرة 1353 — 1355، 12 جزءا في 6 مجلدات.
- السراج (محمد) الحلال السندسية في الاخيار التونسية.
- تحقيق الدكتور محمد الحبيب الهيلة. (2) تونس 1970؛ جزء أول في أربع مجلدات.
- سركيس (يوسف الياس) معجم المطبوعات العربية والمصرية، مصر 1346/1928، مجلد واحد.
- السكوني (أبو علي عمر). عيون المناظرات. تحقيق سعد غراب تونس 1976، مجلد واحد.
- السيوطي (عبد الرحمان) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (1) القاهرة 1384/1964، مجلدان.
- السهوري (علي). ايضاح البيان لما أرادته الحجة من ليس في الامكان أبدع مما كان. مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس في 2.17934 — أ — 54 — أ.
- الشوكاني (محمد بن علي). البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع (1) مصر 1348، مجلدان.
- الشيال (جمال الدين). اعلام الاسكندرية في العصر الاسلامي القاهرة 1965، مجلد واحد.
- صليبا (جميل) تاريخ الفلسفة العربية، بيروت 1973.
- الضبي (أحمد بن يحيى) كتاب بغية المنس في تاريخ رجال الاندلس. مدريد 1885، مجلد واحد.
- الطالبي (عصا). آراء أبي بكر بن العربي الكلامية. الجزائر، مجلدان.
- الطوطشي (محمد بن الوليد). الحوادث والبدع. تحقيق محمد الطالبي، تونس 1959، مجلد واحد.
- ابن عاشور (الطاهر)، التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التفتيح. تونس 1391، مجلدان.
- ابن عذارى (المراكشي)، كتاب البيان المغرب في أخبار الاندلس

- Bouyges (M) Essai de chronologie des œuvres d'El-Ghazali, édité et mis à jour par Michel Allard. Beyrouth, 1959, 1 vol in 80.
- Brockelman (K). Gechichter Der Arabische Litteratur. G.A.L. 2^m ed. Leiden 1937-1944-2 vol.
- Cattenoz (B). Table des concordances des ères chrétiennes higriennes. Rabat, 1953, 1 Vol. 3 Vol de supplément in 4°.
- Gardet (L). Al-Halladj E.I. Nouvelle édition 102-106.
- Goldziher (I). Le livre de Mohamed Ibn Toumart Alger, 1903-1 vol 8°.
- Goldziher (I) Mohamed Ibn. Toumart et la Théologie dans l'islam.
- Ibn Qunfud (A) Uns Al-faqi Wa Izz Al-Haqi. Texte Arabe établi et publié par Mohammed el Fasi et Adolphe Faure, Rabat 1965, 1 vol.
- Laoust (H). La politique de Gazali Paris, 1 vol.
- Laoust (H). La survie de Gazali d'Après Subki B.E.O.Tom. XXV, Année 1972. P. 155-172.
- Marquet (Y). Art. Ikhwan al-safa E.I. Nouvelle édition. P. 1098-1103.
- Massignon (L.). Art al-Halladj. E.I. Nouvelle édition 102-106.
- Palacios (A). Faquih sicilia contra dictor Al-gazzali. (Abou Abd-Allah de Mazara) Aman. Palermo, 1910, Tome II P. 216-244, 2 vol.
- Provençal (L). Art. Tartouchi.
- Tabli (M.). Kairouan et le malikisme espagnol.
- Watt (M.). Al-Ghazali. E.I. II P.P. 1062-1066.
- Wensinck (). Concordance et indices de la tradition musulmane Leiden 1936, 7 vol.

- ابن القنفذ (أحمد) انس الفقير وعز الحقير اعتنى بنشره وتصحيحه محمد القاضي وأدولف فور. الرباط 1965، مجلد واحد.
- الكنايني (محمد المتصن)، الغزالي والمغرب الذكرى السنوية التاسعة لميلاده ص 701.
- ابن كثير (أبو الفداء) البداية والنهاية، (1) بيروت 1966، 14 جزءا في 7 مجلدات.
- كحالة (عمر)، معجم المؤلفين، دمشق 1376 — 1957/1381 — 1961، 13 جزءا في 8 مجلدات.
- كاردافو (البارون). ابن رشد. دائرة المعارف الاسلامية ط. العربية. 1933/1352، مجلد الأول.
- مخلوف (محمد) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. القاهرة 1350، مجلدان.
- المراكشي (عبد الواحد) المعجب في تلخيص اخبار المغرب. نشر، 1847، مجلد واحد.
- مغول (نجيب) الغزالي وابن رشد، بيروت 1962، مجلد واحد.
- ابن مريم (محمد). البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. تحقيق محمد بن أبي شنب، (1) الجزائر، 1316 / 1908، مجلد واحد.
- المعموري (الطاهر) الدراسات القرآنية والحديثية في العهد الحفصي. أطروحة حلقة ثالثة مرقونة بجامعة الزيتونة.
- المقرئ (أحمد)، ازهار الرياض في أخبار عياض، القاهرة 1939/1358، ثلاث مجلدات.
- المقرئ (أحمد) نفع الطبيب من غصن الاندلس الرطب وذكر وزيرها ابن الخطيب. تحقيق الدكتور احسان عباس، 8 مجلدات.
- نحول (نجيب) الغزالي وابن رشد، بيروت 1962، مجلد واحد.

Liste des références

- Arnaldez (R) Art sur Ibn Rushd. E.I. III PP 934-944
- Basset (R). Art. sur Ibn Toumart E. I.
- El Ghazali (Mo) Tahafot-al-Falasifa. Texte Arabe établi par Maurice Bouyges. Beyrouth 1927, 1 vol.